112

Revista de Filosofía

Vol. XV

Sumario

N.º 1

JOAQUIN BARCELO: TEORIA Y PRAXIS EN LA CONCEPCION DEL SABER ✣ *HUMBERTO GIANNINI:* FILOSOFIA Y DESPRENDIMIENTO EN EL PENSAMIENTO DE SAN BUENAVENTURA ✣ *OSCAR VELASQUEZ:* EL ALMA DEL MUNDO EN EL TIMEO ✣ *FERNANDO QUINTANA:* SOCRATES Y ARISTOFANES: EL TEMA DE ANALISIS EN EL DISCURSO MORAL ✣ *JORGE ESTRELLA:* COSMOVISION DEL POSITIVISMO ✣ *JORGE ACEVEDO:* LA TECNICA EN HEIDEGGER ✣ *CARLOS E. MIRANDA:* BULTMANN Y EL PROBLEMA DE LA DESMITOLOGIZACION ✣ *MARIO CIUDAD:* EL ROSTRO ESPIRITUAL DE UN MAESTRO

UNIVERSIDAD DE CHILE

1977

Revista de Filosofía

AÑO III

IMPRENTAS
17 JUN 197?
DEPOSITO LEGAL

Revista de Filosofía

VOL. XV MAYO 1977 Nº 1

SUMARIO

Joaquín Barceló: Teoría y Praxis en la Concepción del Saber 7

Humberto Giannini: Filosofía y Desprendimiento en el pensamiento de San Buenaventura 27

Oscar Velásquez: El Alma del Mundo en el Timeo . . . 39

Fernando Quintana: Sócrates y Aristófanes: el tema de análisis en el discurso moral 59

Jorge Estrella: Cosmovisión del Positivismo 79

Jorge Acevedo: La Técnica en Heidegger 93

Carlos E. Miranda: Bultmann y el Problema de la Desmitologización 109

Mario Ciudad: El Rostro Espiritual de un Maestro 121

VOL. XV Nº 1 MAYO 1977

Revista de Filosofía

UNIVERSIDAD DE CHILE

DIRECTOR

Carlos E. Miranda

COMITÉ DE REDACCIÓN:

Joaquín Barceló (Director reemplazante)

Jorge Acevedo	*Cástor Narvarte*	*Humberto Giannini*
Jorge Estrella	*Francisco Soler*	*Fernando Quintana*
Héctor Carvallo	*Mario Ciudad*	*Juan de Dios Vial L.*

SECRETARIO DE REDACCION

Enrique Le-Beuffe

DIRECCIÓN: José Pedro Alessandri 774 (Pabellón E)

Santiago de Chile

Tras seis años de silencio, reiniciamos hoy la publicación de la REVISTA DE FILOSOFIA.

En sus páginas se volcará el trabajo de reflexión y de investigación de quienes están consagrados a esta disciplina en las diferentes Sedes y Facultades de la Universidad de Chile y, eventualmente, en otras Universidades, tanto nacionales como extranjeras. El Comité de Redacción de la Revista refleja precisamente esta convergencia de los investigadores de la Universidad de Chile que cultivan la Filosofía.

En este volumen, además de los artículos que constituyen la producción original de varios profesores de Filosofía, hemos querido rendir un homenaje a dos grandes figuras del pensamiento contemporáneo fallecidas en 1976: MARTIN HEIDEGGER *y* RUDOLF BULTMANN.

Los próximos números constarán ya de tres secciones definidas: artículos de creación o investigación; textos y cursos; y notas críticas. De esta manera reanudaremos el diseño tradicional de la Revista de Filosofía que, desde 1949 a 1970, constituyó el principal aporte chileno al pensamiento filosófico hispanoamericano.

Impreso en los talleres de
EDITORIAL UNIVERSITARIA
San Francisco 454
Santiago, Chile

Joaquín Barceló
Universidad de Chile

TEORIA Y PRAXIS EN LA CONCEPCION DEL SABER

El propósito del presente trabajo es determinar la función atribuida a las nociones de teoría y praxis en la concepción del saber correspondiente a ciertos momentos históricos particularmente relevantes para el problema en cuestión. Por su índole misma, sólo aspira a presentar en sus grandes rasgos las ideas más generales y a la vez más decisivas que al respecto hallaron expresión en las obras de unos pocos pensadores, renunciando deliberadamente a análisis más minuciosos que el asunto mismo exigiría[1]. El método empleado, como es natural, no es especulativo sino histórico. No se me oculta que la adopción misma de este método puede despertar desconfianza en muchas personas para quienes la historia sólo puede hablarnos del pasado y, por consiguiente, de lo que ya no tiene vigencia hoy. Espero poder contribuir *cum grano salis* a desmentir este prejuicio. Con todo, quisiera adelantar que al utilizar el método de perseguir un problema a través de su desarrollo histórico, lo hago en el convencimiento de que la historia tiene mucho que enseñarnos acerca de nosotros mismos y de nuestra situación por cuanto venimos de nuestro propio pasado y, en consecuencia, sólo podemos dar cada paso apoyando el pie en el lugar en que lo dejó nuestro paso anterior. Si en nuestra marcha nos falta el apoyo en el pasado resbalamos sin avanzar, a la manera del que, con gran esfuerzo y sin éxito alguno, procura caminar sobre el hielo haciendo ridículos gestos.

En lo que al tema de este trabajo se refiere, por lo general entendemos sin dificultad lo que significa praxis, y para los efectos de esta exposición es suficiente, me parece, atenerse a su sentido habitual de acción. No ocurre otro tanto con el término "teoría", al que solemos identificar descuidadamente con la noción de hipótesis, de modo que con frecuencia entendemos por teoría una hipótesis altamente generalizadora, como cuando hablamos, por ejemplo, de la teoría de la evolución biológica, de la teoría de la relatividad o de la teoría atómica. Creo —y acentúo el "creo", por tocar asuntos que no son de mi competencia— que responde mejor al sentido auténtico de la palabra "teoría" el uso

[1] De hecho, este artículo se basa en una exposición leída por el autor en la Cátedra Ignacio Domeyko de la Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas de la Universidad de Chile en noviembre de 1976.

que de ella hacemos cuando hablamos, por ejemplo, de "física teórica" o de "teoría de los números". Para evitar equívocos procuraré en primer término situar la palabra "teoría" en su significado más originario.

Theoría es una palabra griega que significa en primer lugar "contemplación". La palabra tenía originariamente una connotación religiosa[2]. *Theorós,* contemplador, era el nombre del delegado oficial que cada ciudad helénica enviaba a los festivales religiosos que se celebraban en los grandes santuarios de Delos, de Epidauro y otros. El *theorós* contemplaba los templos, los juegos, las danzas y las ceremonias, y aun contemplaba al dios mismo en cuyo honor se realizaban las fiestas, ya fuera porque veía su estatua o porque lo divino de ese dios se le hacía manifiesto de algún modo precisamente en el despliegue de todo cuanto en torno a él se llevaba a cabo. Aparentemente este sentido religioso del término "teoría" se halla muy lejos de lo que hoy entendemos por esta palabra; y, sin embargo, la distancia entre el significado originario y el sentido moderno de la "teoría" no es muy grande. Aristóteles, que es un pensador tardío con respecto al desarrollo de la religiosidad helénica, todavía usa explícitamente la palabra "teoría", por lo menos en un texto, como "contemplación del dios" *(toû theoû theoría)*[3]. Lo importante de este pasaje es que Aristóteles habla concretamente de la "contemplación del dios" para determinar con ella el fin supremo a que tienden en última instancia todos los actos humanos y en el que consiste la felicidad del hombre. Es cierto, con todo, que en este texto "el dios" podría significar aquello que es más divino en el hombre mismo; y como en otros textos, posteriores al recién mencionado, el filósofo afirma que lo más divino en el hombre es el entendimiento, la expresión "contemplar al dios" podría interpretarse como "contemplar al entendimiento humano", es decir, entender el propio entendimiento; y esto, dice Aristóteles, es precisamente lo que hace el entendimiento, a saber, entenderse a sí mismo[4]. En todo caso, sea lo que fuere lo que Aristóteles haya pensado al respecto, lo cierto es que la tradición posterior interpretó unívocamente sus afirmaciones en el sentido de que el fin último al que tienden todas las acciones del hombre y, por consiguiente, la felicidad humana como plena y auténtica realización de nuestras aspiraciones y deseos, es la *theoría* en el sentido de contemplación de la verdad, es decir, como actividad intelectual.

[2] A. Gómez-Lobo, Aristóteles y la actividad filosófica. Rev. de Filosofía, Univ. de Chile, vol. XI, Nº 1-2, 1964.

[3] *Eth. Eud.,* VII, 15, 1249 b 16-21. Cfr. Gómez-Lobo, *op. cit.*

[4] *De An.,* III, 4, 429 b 9.

Hoy no es fácil para nosotros determinar qué pensaba exactamente Aristóteles mismo, pero es claro que al menos en sus obras de la madurez parecen combinarse la noción de la excelencia de la actividad contemplativa o teorética *(enérgeia theoretiké)* y un intelectualismo según el cual la actividad del espíritu *(toû noû enérgeia)* posee el carácter teorético y, de este modo, la contemplación intelectual constituye la felicidad perfecta, final y definitiva *(teleía eudaimonía)* del hombre. Ella es el bien humano o fin último de todas nuestras acciones, meta de cuanto esfuerzo realiza el hombre, que corona y da valor y sentido a toda actividad. En efecto, el ejercicio de la contemplación no aspira, según el estagirita, a ningún otro fin distinto de la contemplación misma, tiene su placer propio y proporciona al hombre que a él se entrega la autarquía, el ocio y la falta de fatiga que se atribuyen habitualmente a la felicidad[5]. La contemplación intelectual hace que el hombre se asemeje a los dioses y se distinga de los animales. Dice Aristóteles: "De modo que la actividad divina, que a todas aventaja en beatitud, será contemplativa. Señal de ello es también el hecho de que los demás animales no participan de la felicidad por estar completamente privados de tal clase de actividad. Así, la vida de los dioses es toda feliz; la de los hombres lo es en la medida en que tiene cierta semejanza con la actividad divina; y de los demás seres vivos ninguno tiene la felicidad porque no participan en modo alguno de la contemplación. Por consiguiente, hasta donde se extiende la contemplación se extiende también la felicidad, y los que tienen la facultad de contemplar más son también los más felices, no por accidente, sino en razón de la contemplación, pues ésta por sí misma es preciosa. De modo que la felicidad consistirá en una contemplación"[6].

Ciertamente, para Aristóteles no se perfilaba aún una oposición entre la contemplación así entendida y la acción, ya que la teoría era para él la forma más alta de la praxis humana. Con todo, la oposición entre ambas formas de vida como diferentes y acaso irreductibles puede leerse entre líneas en otros grandes escritores helénicos; así, por ejemplo, en el siguiente fragmento de Eurípides: "Dichoso el hombre que dedica todos sus esfuerzos a la ciencia, que no medita daños para su prójimo y se mantiene alejado de las obras injustas. Su mirada está puesta en la naturaleza y en su orden eterno; él investiga los materiales, las fuerzas y

[5] *Eth. Nic.*, X, 7, 1177 b 16-26.

[6] *op. cit.*, X, 8, 1178, b 21-32.

los impulsos que hicieron el universo. A un hombre tal no lo contamina ninguna villanía"[7].

La Edad Media, por su parte, opuso inequívocamente la vida contemplativa o teorética a la vida activa o práctica. Un pasaje del Evangelio fue interpretado por los autores cristianos como alusivo a la pareja de opuestos contemplación-acción. Según el Evangelio[8] Jesús fue recibido en cierta ocasión en casa de dos hermanas, Marta y María; mientras Marta se preocupaba del servicio doméstico, María escuchaba las palabras del maestro. Como Marta pidiera que María la ayudara en los quehaceres de la casa, Jesús le respondió: "Marta, Marta, tú te inquietas y te turbas por muchas cosas; pero pocas son necesarias, o más bien una sola. María ha escogido la mejor parte, que no le será arrebatada". En este pasaje, Marta fue entendida como la personificación de la vida activa, de la praxis, y María como la de la vida contemplativa, de la teoría. El Evangelio estaría proclamando así la mayor excelencia de la contemplación y su superioridad sobre la acción. Es cierto que ya San Agustín, y posteriormente San Gregorio, reconocieron que la distinción entre praxis y teoría y la exaltación de esta última en el texto evangélico no significan en ningún caso una condena o reprobación de la vida activa. Por el contrario, si bien admitieron que la teoría es superior a la praxis, confesaron también que esta última es necesaria, útil y buena. Si no fuera por las obras de la vida activa, ¿quién podría entregarse a la contemplación y cómo podría hacerlo? Para poder dedicarse a la vida teorética y al estudio es necesario haber resuelto previamente los problemas que constituyen las tareas de la praxis, cuyo fin consiste en satisfacer las necesidades y urgencias de la vida temporal.

Pero la introducción del aristotelismo en Europa a partir del siglo XII y su decisiva influencia sobre la escolástica medieval inclinaron los platillos de la balanza abiertamente en favor de una interpretación que asignaba el primer lugar a la contemplación teorética. El gran discípulo y comentarista de Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, adoptó el criterio del carácter contemplativo e intelectual de la felicidad del hombre entendida como fin último hacia el cual tiende la vida humana entera en todos sus actos. Al comienzo de su *Summa contra Gentiles* establece To-

[7] Frgm. 910, cit. por Wilamowitz-Moellendorff, *Platon,* 5ª ed., 1959, p. 55.

[8] *Lucc.,* X, 38 sqq. No hay que creer, sin embargo, que la oposición entre vida contemplativa y vida activa sea de origen cristiano; ella procede de la Antigüedad pagana y figura ya en Séneca (Cfr. *De otio,* especialmente caps. 5-8).

más cuál es el oficio del sabio. El sabio, dice, es el que considera el fin del universo, que es a la vez el principio de toda universalidad; es decir, él investiga "las más altas causas" de que hablaba Aristóteles. Y como el último fin del universo es el bien del entendimiento *(bonum intellectus),* que es la verdad, resulta que la sabiduría consiste principalmente en la consideración de la verdad[9]. Establecido este punto, puede Tomás emprender el elogio del *studium sapientiae,* de la dedicación a la sabiduría. Entre todas las cosas a que se pueden entregar los hombres, dice, la dedicación a la sabiduría es la más perfecta, la más sublime, la más útil y la más regocijante. Y como la dedicación a la sabiduría consiste en la contemplación de la verdad, ésta y no la praxis constituye la suprema felicidad humana[10].

La escolástica medieval atribuyó, pues, una superioridad inequívoca a la vida teorética sobre la vida práctica. La vida activa queda así puesta al servicio de la vida contemplativa: la acción es útil porque hace posible la contemplación, pero no a la inversa. El trabajo, la lucha por el dinero y por el bienestar, la organización social y política, la búsqueda de la eficiencia, el esfuerzo por implantar la justicia en la sociedad de los hombres, no son entendidos en ningún caso como fines últimos, no valen ni se justifican por sí mismos, sino que son valiosos únicamente en la medida en que contribuyen a hacer posible el cumplimiento de la contemplación de la verdad, del saber teorético. Es en el ejercicio de la sabiduría y en la actividad contemplativa donde el hombre encuentra la verdadera y auténtica razón de su vida, la justificación de su existencia y, por tanto, su cumplimiento como hombre. No es casual que aún el destino sobrenatural de los bienaventurados después de su muerte sea pensado como contemplación de Dios. Si la vida del hombre en la tierra es un hacerse a sí mismo, el hombre se hace hombre en la medida en que se hace sabio, esto es, en la medida en que se entrega a la vida contemplativa, utilizando la acción solamente como un medio para obtener este fin.

Es claro que la oposición medieval entre teoría y praxis debe ser matizada con el fin de no deformarla. Si en una primera aproximación puede caracterizarse la vida activa como la del hombre de armas, la del caballero andante, la del aventurero o del mercader, y la vida contemplativa como la del monje, la del hombre de estudio y de oración, esta simplificación excesiva deforma un tanto la relación entre ambas for-

[9] *Contra Gent.,* I, 1.

[10] *op. cit.,* I, 2; III, 37.

mas de vida. Si la Edad Media proclamó en definitiva la superioridad de la contemplación sobre la acción, ello no supone que se admitiera sin más la superioridad del monje sobre el militar. Porque el monje también realiza vida activa en la medida en que labra la tierra, mantiene pequeñas industrias, predica, ayuda a los enfermos y desvalidos, etc., así como el caballero ideal, por su parte, debe ser un hombre meditativo que en medio de las aventuras encuentra tiempo para la oración, el recogimiento y la reflexión. Acción y contemplación están entretejidas en la existencia concreta del hombre; con todo, la contemplación gozó de mayor prestigio y se apareció como el fin hacia el cual conduce la vida activa.

Precisamente porque la Edad Media hizo de la vida contemplativa la forma más excelente de la vida humana, vio también en el claustro el lugar donde se cumple del mejor modo este ideal de excelencia. En el claustro, la vida activa está puesta al servicio de la contemplación. En él principalmente se realiza y cumple el ideal de humanidad, de ser-hombre, que es para la Edad Media cristiana el santo. No se trata, por cierto, de que la santidad no pueda darse fuera del claustro, pero en él ella se encuentra, por así decirlo, en su lugar natural. En los monasterios está el centro adecuado para el desarrollo ideal de la vida humana.

Con esta perspectiva es consistente el hecho de que, paralelamente al desarrollo de las ciudades y de la vida mercantil que tuvo lugar hacia fines de la Edad Media, el lugar donde se cumple y realiza el ideal de humanidad dejó de ser considerado el claustro para ser la ciudad misma en cuanto organización de la sociedad civil. La ciudad va a ser el centro, el "lugar natural" para el ser-hombre, por cuanto el modelo de hombre ya no será el santo, sino el ciudadano, es decir, el *politikós*. En consecuencia, la vida contemplativa como vida dedicada al estudio, a la reflexión y a la oración, pierde su rango superior y se exalta en cambio por sobre ella a la vida activa: la política, el comercio, y esa gran auxiliar y servidora de la política y del comercio que es la vida de las armas. Precisamente el final de la Edad Media y el comienzo de la modernidad está señalado por este cambio de actitud en que se exalta a la vida de la praxis por sobre la vida teorética, y que encuentra su primera expresión declarada en los humanistas italianos del siglo XV.

El cambio de actitud depende en gran parte del destino del aristotelismo averroísta durante los últimos siglos de la Edad Media. Puesto que Aristóteles había determinado el objeto de la más alta sabiduría como

la investigación de las primeras causas y principios del ser, y puesto que él mismo había sido un gran naturalista, dedicando obras ejemplares al estudio de la naturaleza inanimada así como también al de la naturaleza viviente, el ideal de contemplación propuesto por el aristotelismo pudo llegar a ser asimilado con el de la investigación de la naturaleza. Así, las grandes escuelas medievales de medicina se hicieron aristotelizantes, si no abiertamente averroístas, cultivando el estudio de la física, de la psicología y de la historia natural aristotélicas. De este modo, la teoría llegó a ser definitivamente entendida como contemplación o inquisición acerca de los fenómenos naturales, en tanto que la praxis, considerada como una forma secundaria de vida, quedaba relegada al ámbito de la política, del derecho y del comercio. Esta identificación entre la actividad del "médico" o naturalista con la actividad puramente teorética en el sentido aristotelizante, y la asimilación del político y del jurista con el hombre práctico, conducen a una exaltación de lo que hoy llamaríamos el "hombre de ciencia" frente al hombre de acción; ella todavía sobrevive en una afirmación como la de Leonardo da Vinci cuando dice: "la ciencia es el capitán, la práctica son los soldados"[11], y explica la importancia del vuelco que a este respecto se produjo a mediados del siglo XV.

La crisis tuvo lugar en el momento en que se desencadenó la llamada "disputa de las artes", es decir, la polémica entre el "derecho" y la "medicina". En realidad, no se trata meramente de una discusión entre abogados y médicos. El derecho representa en cierta medida a todo cuanto más tarde sería designado como ciencias sociales, o mejor ciencias humanas; de hecho, sus defensores fueron llamados "humanistas" porque proclamaron, junto con la superioridad de la jurisprudencia sobre la medicina, la primacía de las "humanidades", de los *studia humanitatis*. En cuanto a la medicina, ella representa a lo que más tarde sería conocido como ciencias de la naturaleza. Hay un antecedente de la disputa en una carta que Petrarca envió al papa Clemente VI, quien se encontraba enfermo, previniéndolo contra los médicos y recordándole el ejemplo de aquel emperador sobre cuya tumba se leía el siguiente epitafio: *turba medicorum perii*. A ella siguió otro escrito de Petrarca, su *Invectiva contra medicum quendam*, en el cual el poeta humanista señala la irrelevancia de los estudios acerca de la naturaleza frente a la pregunta

[11] MS I 130 r (I. 2 82 r), Institut de France, Paris; *The Notebooks of Leonardo da Vinci*, ed. Richter, 1970, II, 1160.

por el ser espiritual, el origen y el destino del hombre. El médico, dice Petrarca, "sabe mucho acerca de los animales salvajes, las aves y los peces, y sabe exactamente cuántos pelos tiene el león en su melena, y cuántas plumas el gavilán en su cola, y con cuántos tentáculos envuelve el pulpo al náufrago, y cómo el Fénix, consumido por aromático fuego, resucita nuevamente, y cómo el erizo de mar detiene a un barco, por muy rápido que navegue, pero pierde toda fuerza fuera del agua... Todas estas son cosas que en su mayor parte... son falsas; pero, aun cuando fueran verdaderas, no serían de ninguna utilidad para la vida del alma. Yo me pregunto, en efecto, de qué sirve conocer la naturaleza de los animales, de las aves, de los peces y de las serpientes, si uno no se preocupa de profundizar en la naturaleza del hombre, de dónde venimos, hacia dónde vamos, por qué hemos nacido"[12].

Pero el problema que a nosotros nos interesa no llegó a plantearse sino en un escrito del humanista Coluccio Salutati, titulado *De nobilitate legum et medicinae*. En esta obra discute Salutati la relación que existe entre la vida activa y la vida contemplativa, entre praxis y teoría, entre las ciencias del espíritu y las ciencias de la naturaleza, entre las leyes del mundo moral y social por una parte y las leyes del universo no humano por la otra. La respuesta inequívoca del humanista frente a estas preguntas puede resumirse en las siguientes palabras: el bien moral es superior a la verdad, que es el bien intelectual; la voluntad tiene para el hombre primacía sobre la inteligencia; por consiguiente, la praxis en cuanto vida activa en la ciudad es más humana que la teoría, la contemplación en el encierro del claustro o del gabinete de estudio; el derecho, las ciencias morales y sociales, reivindican su superioridad en el mundo de los hombres sobre la medicina y las ciencias de la naturaleza. A la autoridad de Aristóteles invocada por los médicos se opone la autoridad de Cicerón, el gran abogado, orador y político de uno de los períodos más críticos de la historia de Roma, quien servirá de modelo para los nuevos ideales defendidos por el humanismo.

Tal vez sea éste el momento de hacer notar cómo la imagen que habitualmente se nos entrega del humanismo renacentista falsea por completo su realidad. Por lo general se nos describe al humanista como un estudioso dedicado a la investigación de viejos manuscritos, que sólo alimenta su espíritu de la sabiduría ya inválida del pasado y que, por

[12] *De sui ipsius et multorum aliorum ignorantia*, cit. por E. Garin, *Der Italienische Humanismus*, Bern, 1947, p. 16.

consiguiente, es ciego para las tareas y urgencias de su propio tiempo, y con mayor razón, para las metas que reclama el futuro. Esta imagen reposa sobre un enorme malentendido. El humanista del Renacimiento fue un hombre predominantemente atento a los requerimientos concretos de la vida ciudadana de su época; fue precisamente quien percibió que el centro de la vida del hombre se había desplazado desde el claustro hacia el foro y el mercado, y que el fin último de la vida humana no consiste en el hallazgo de la verdad mediante la pura contemplación sino en la capacidad de tomar decisiones acertadas en medio de los apremios de la praxis. Es cierto que, al menos en lo que se reconoce como una segunda etapa del movimiento, los humanistas fueron grandes recolectores de viejos manuscritos y estudiosos de las literaturas antiguas; pero ello no ocurrió porque vieran en el cultivo de la Antigüedad el fin autosuficiente de la actividad humana, sino porque buscaron en ella la lección ejemplarizadora de la historia y los modelos más adecuados de retórica y de elocuencia que fueran útiles para persuadir a los conciudadanos acerca de cuáles serían las decisiones más acertadas en cada caso concreto de la vida práctica; y además porque se interesaron en mostrar cómo en la misma Antigüedad había también otros planteamientos que se oponían a la aparentemente indiscutible doctrina de la superioridad de la contemplación aristotélica. Es por ello que el segundo humanismo enfatizó el estudio de la obra de Platón y de su doctrina del *eros* como la fuerza que impulsa al hombre en su acción. Aun si el humanismo renacentista teoriza, lo hace siempre en función de la praxis humana[13].

En efecto, para Salutati las leyes, esto es, la norma social, son cosa de la vida activa, pero no porque le estén sometidas, como ocurre con la medicina, que no regula sino que es regulada por la razón especulativa, sino porque la praxis misma, en cuanto tarea moral del hombre, está sometida a las leyes. Todas las actividades humanas están orientadas y dirigidas por el derecho[14]. "El fin de la especulación", dice Salutati, "es el saber, cuyo objeto es la verdad. Pero el fin de las leyes es la dirección de los actos de los hombres. Su objeto es el bien, pero no el bien

[12] Para una interpretación del humanismo renacentista italiano, véase, además de la obra citada de Garin: F. Adorno, El Humanismo Socrático en la Florencia del Siglo XV (*apud:* A. Rinuccini, Defensa de la Libertad, Losada, Santiago, 1952); F. Adorno, Introducción a L. Valla, Oraciones y Prefacios, Univ. de Chile, Santiago, s. f.; E. Grassi, ***Humanismus und Marxismus,*** Hamburg, 1973.

[14] ***De nobilitate legum et medicinae,*** ed. Garin, 1947, p. 28.

en cuanto tal, sino, lo que es mucho más divino, el bien común. ¿Y no es el bien un modo de ser más noble que la verdad? No me refiero al bien por el cual somos algo bueno, sino al bien por el cual llegamos a ser y somos buenos". Lo que está en cuestión para el derecho, según Salutati, no es el bien como concepto metafísico, sino el bien moral. El primero es un bien natural, por el cual no nos corresponde alabanza ni vituperio a nosotros, sino a lo más a Dios o a la naturaleza. "En cambio, recibimos el honor de las alabanzas por las cosas bien hechas, así como somos vituperados si no hacemos lo que debemos"[15]. El médico, el naturalista, busca la verdad; el jurista, el humanista, se sirve de la verdad para hacer mejores a los hombres, para hacerlos verdaderamente civiles y para que la sociedad goce de paz. El bien está así más allá de la verdad, puesto que lo verdadero en la naturaleza puede ser moralmente malo, pero lo que es moralmente bueno no puede sino ser también naturalmente verdadero; en consecuencia, el bien moral (*morale bonum*) es un fin más alto que la verdad (*ultimatius bonum esse quam verum*), y por tanto más humano, más digno del hombre y más importante para él[16].

Observemos que para Salutati lo verdadero en la naturaleza puede ser moralmente malo; esto significa que la verdad de la ciencia natural no está necesariamente ordenada al bien del hombre, y que aún puede ocasionalmente serle perjudicial. El fin perseguido por la praxis es, por tanto, más último y autosuficiente que la verdad en cuanto fin buscado por la especulación teorética. La voluntad es una facultad humana más alta que la intelección. No es, por consiguiente, en la soledad ni en el aislamiento donde el hombre encuentra su perfección. "No has de creer", escribe Salutati, "que alejarse de la turba, evitar la presencia de las cosas agradables, encerrarse en un claustro o retirarse al desierto sea el camino de la perfección... Huyendo del mundo puedes desplomarte del cielo a la tierra; yo, en cambio, permaneciendo entre las cosas terrenas, podré alzar mi corazón desde la tierra al cielo. Proveyendo, sirviendo, preocupándote de la familia, de los hijos, de los amigos, de la patria que a todos nos une, no puedes dejar de elevar tu corazón al cielo y no puedes menos de agradar a Dios"[17]. Los humanistas posteriores se hicieron eco de este planteamiento e insistieron una y otra vez en la misma idea. Leonardo Bruni escribe: "Condeno el error de muchos ignorantes

[15] *op. cit.*, pp. 32-34.
[16] *op. cit.*, pp. 34-36.
[17] Citado por Adorno, El Humanismo Socrático, *loc. cit.*, p. 43.

que creen que no son estudiosos sino aquellos que se esconden en la soledad y en el ocio... Alejarse, sustraerse de la frecuentación de los hombres, es propio de quienes no son aptos para la acción a causa de su bajo ingenio"[18]. Por último, dentro de la disposición anímica descrita, no nos debe resultar extraño encontrar un texto de un humanista que elogia el deseo de lucro y la ambición de poseer riquezas, a pesar de lo espirituado de la imagen con que frecuentemente se quiere presentar al humanismo. Se trata de un texto de Poggio Bracciolini acerca del valor social y la importancia del dinero, que dice lo siguiente: "Recorre, si quieres, la ciudad entera, la plaza pública, los barrios, los templos, y si alguien confiesa que él no desea más de lo necesario..., piensa que encontraste al Fénix. No deseo que me opongas aquellos incultos y rústicos de entre los hipócritas y bufones charlatanes quienes, bajo el pretexto de la religión, procuran su subsistencia sin trabajo ni sudor, predicando a los demás la pobreza y el desprecio de los bienes... No es tarea nuestra fundar ciudades con aquellos hombres inertes y timoratos que con toda tranquilidad se alimentan de nuestros trabajos, sino con aquellos que están acomodados a la frecuentación del género humano, de modo que si cada uno de ellos descuidara producir lo que excede su uso personal, sería indispensable, sin mencionar otras consecuencias, que todos nosotros cultivásemos el campo. Nadie siembre, pues, sólo cuanto baste para sí y su familia. Si nada quisiéramos tener aparte de lo que nos es suficiente, considera qué confusión de todas las cosas se seguiría. Desaparecería el ejercicio de las virtudes que agrada al pueblo, es decir, no habría benefactor alguno ni varón liberal en la misericordia y en el amor. ¿Qué dará a otro aquél a quien nada le sobra para dar? ¿De qué modo podría ser generoso quien posee no más que lo suficiente para sí solo? Cesaría la magnificencia de los ciudadanos, desaparecería el refinamiento y el adorno, no se edificarían templos ni pórticos, se acabarían las artes; el desorden de nuestras existencias y de las cosas públicas sería la consecuencia de que cada cual se contentase con lo que fuese bastante para sí"[19]. Más grande será, en consecuencia, una sociedad de ricos, que pueden ayudarse a sí mismos y a los demás, que una ciudad habitada por pobres faltos de recursos. Es interesante observar que en el siglo XVIII, en la época del mercantilismo y de la revolución industrial, cuando se anunciaba ya la futura vigencia del liberalismo econó-

[18] Citado por Adorno, *op. cit.*, p. 45.

[19] *Historia disceptativa de avaricia*, cit. por Adorno, Introducción a L. Valla, *loc. cit.*, p. 34.

mico, los pensadores ingleses hablarían acerca de la riqueza expresando opiniones casi idénticas a las de este humanista de la primera mitad del siglo XV[20].

Pero dejemos ahora el humanismo renacentista para examinar lo que ocurre con el advenimiento de la ciencia moderna. Antes de hacerlo, sin embargo, demos una mirada retrospectiva al camino recorrido.

Veíamos que para Aristóteles la contemplación constituía el más alto fin al que puede tender la vida humana en todos sus esfuerzos y aspiraciones. La Edad Media, por su parte, opuso la vida contemplativa a la vida activa, la teoría a la praxis, y siguiendo el camino esbozado por el estagirita asignó el valor supremo a la contemplación, considerando a la acción práctica como una forma de vida ancilar, puesta al servicio de la actividad teorética. Los humanistas del siglo XV invirtieron, sin embargo, esta relación. Para ellos, no es la teoría sino la praxis la que conduce al fin último de la vida humana, que consiste en el bien moral del hombre en cuanto miembro de una sociedad. La vida activa pasa a ocupar así el primer lugar y la vida contemplativa se convierte en su sirviente. Con todo, podemos observar que con ello el problema de la teoría y de la praxis no aparece resuelto. Solamente se ha efectuado un enroque, en que la contemplación y la acción han intercambiado sus lugares sin dejar de oponerse mutuamente. Desde este punto de vista, el siglo XVII verá configurarse una situación radicalmente nueva, dependiente de la concepción del saber que en esa época se anuncia.

En 1620 se publicó el *Novum Organum* de Francis Bacon, una obra que ya en su título anuncia el intento deliberado de sustituir al *organum vetus,* esto es, a la lógica aristotélica. En ella se plantea una idea que posteriormente iba a ser expresada en una significativa fórmula: "saber es poder". Cabalgando sobre esta fórmula, los historiadores del pensamiento suelen interpretar la concepción baconiana del saber en el sentido de un estrecho utilitarismo. Y la verdad es que el mismo Bacon da sobrada ocasión para que sus ideas se interpreten de esta manera. En efecto, él había escrito: "Ciencia y poder humanos coinciden en una misma cosa, puesto que la ignorancia de la causa defrauda el efecto. A la naturaleza no se la vence sino obedeciéndola, y lo que en la contemplación (*in contemplatione*) es a modo de causa, es a modo de

[20] Es el caso de J. Mandeville en *The Fable of the Bees,* de Hume en *Of Refinement in the Arts* (*Essays Moral, Political and Literary,* II, 2), de Adam Smith en *The Wealth of Nations.*

regla en la acción (*in operatione*)"[21]. Así, pues, el saber en la concepción de Bacon se mide por su aplicación. En el mismo sentido hablan otros pasajes de su obra capital: "La meta verdadera y legítima de las ciencias no es otra que la de dotar a la vida humana de nuevos inventos y bienes"[22]; "lo que es más útil en la acción es lo más verdadero en el saber"[23]. Es preciso advertir, sin embargo, que esta última cita está leída fuera de su contexto, y que en su restitución a su contexto original hallaremos más adelante un argumento para superar la interpretación utilitarista del pensamiento de Bacon.

Lo anterior es consistente con el hecho de que la nueva ciencia de la naturaleza que surge en la época de Bacon es eminentemente un saber que tiende hacia su aplicación técnica y que ha dado origen a la revolución industrial primero y luego a la llamada revolución tecnológica. Esto fue siempre reconocido como un rasgo característico de la ciencia moderna. Así, por ejemplo, la pregunta planteada por los filósofos del siglo XVIII acerca de la posibilidad de la constitución de la física matemática apenas fue entendida, por cuanto las aplicaciones técnicas de la física moderna y los progresos que en ella se realizaban parecían poner fuera de toda cuestión el problema de su posibilidad. En buenas cuentas, las gentes se atenían al principio de Bacon: "los frutos y los inventos (*opera inventa*) son como fiadores y garantes de la verdad de las filosofías"[24]. El funcionamiento del pararrayos, del telar y de la máquina a vapor garantizaban la corrección de la física teórica moderna mucho antes de que los filósofos hubieran producido argumentos suficientemente convincentes acerca de la consistencia de sus postulados básicos.

Es mérito de Bacon haber percibido anticipadamente este rasgo de la ciencia moderna de la naturaleza, que se vuelca hacia sus aplicaciones prácticas concretas aún antes de haber resuelto adecuadamente el problema de los principios que la fundamentan, y haber hecho de la aplicabilidad el aval del nuevo saber. Para él, la verdad de la ciencia *se mide* efectivamente en su utilidad, esto es, en su aplicabilidad. Desde este punto de vista, Bacon parece estar llevando hasta sus extremas consecuencias los planteamientos de los humanistas italianos; el problema no sería tanto el de la búsqueda de la verdad como el de la búsqueda

[21] *Nov. Org.*, I, 3; vol. I, p. 157 de la edición de las obras de Bacon por Spedding, Ellis y Heath, 14 vols., Londres, 1857-1874 (citada en lo sucesivo como edición Spedding).

[22] *op. cit.*, I, 81; ed. Spedding I, p. 188.

[23] *op. cit.*, II, 4; ed. Spedding I, p. 230.

[24] *op. cit.*, I, 73; ed. Spedding I, p. 182.

del bien, no del *verum,* sino del *bonum humanum.* En un pasaje de su obra parece decirlo explícitamente: "No se trata tan sólo de la felicidad contemplativa (*foelicitas contemplativa*), sino verdaderamente de los asuntos y de la suerte del hombre, así como de todo el poder de sus obras"[25]. Así, pues, parece ser la praxis y no la teoría aquello que a juicio de Bacon constituye el fin de la ciencia moderna, precisamente de aquella ciencia que surge en su tiempo en abierta oposición a una tradición aristotelizante que ya estaba en plena decadencia y que había terminado por olvidar completamente el espíritu que animaba al maestro al que creía seguir.

Pero, ¿debemos concluir entonces que Bacon es un mero continuador de los humanistas y que su concepción del saber no hace sino reiterar la afirmación de la superioridad de la vida activa sobre la vida contemplativa? No, en absoluto. En un lugar de su obra establece Bacon una jerarquía entre las diversas motivaciones que impulsan a los hombres a la búsqueda de la verdad. El lugar más bajo corresponde a los ambiciosos vulgares, que sólo persiguen la fortuna o la gloria para sí mismos; a continuación, y por encima de ellos, están quienes buscan la grandeza y el poder de su patria; más alto aún coloca a los que se esfuerzan por contribuir al bien común de la humanidad entera mediante sus invenciones y descubrimientos; pero entonces, sorprendentemente, agrega: "Y, sin embargo, para decir toda la verdad..., ciertamente la contemplación misma de las cosas tal como ellas son, sin superstición o impostura, error o confusión, es en sí misma más digna que todo el conjunto de los frutos de las invenciones"[26].

En la obra de Bacon encontramos, pues, pasajes aparentemente contradictorios. Por una parte afirma que la meta de las ciencias es dotar a la vida humana de nuevos inventos y bienes, que la verdad científica se mide en su utilidad práctica, y que en las ciencias no se trata de la felicidad contemplativa, sino de los asuntos y de la suerte del hombre; por otra parte dice que la contemplación es superior a todos los frutos de las invenciones. Por un lado mide la actividad científica con la vara del *bonum,* del bien humano, y la muestra como servidora de la práctica, de la vida activa; por el otro, afirma la primacía del *verum,* de la verdad, sosteniendo que la teoría pura, la vida contemplativa, es más digna que los beneficios brindados por la ciencia. Y, sin embargo, no hay contra-

[25] *op. cit., Distributio operis*; ed. Spedding I, p. 144.

[26] *op. cit.,* I, 129; ed. Spedding I, p. 222.

dicción. La originalidad de Bacon consiste precisamente en haberse percatado de que en la vida de la ciencia la teoría y la praxis forman una unidad indisoluble. Cito a continuación dos textos que enuncian esta tesis con toda claridad:

"Las dos reglas (*pronuntiaia*), la activa y la contemplativa, son la misma cosa (*res eadem sunt*); y lo que en la acción (*operando*) es lo más útil, es lo más verdadero en el saber (*sciendo*)"[27].

"Por tanto, en este contexto la verdad y la utilidad son la mismísima cosa; y las obras mismas han de ser hechas en la medida en que son prendas de la verdad más bien que por causa de sus ventajas para la vida"[28].

Observemos que este segundo texto sería del todo inconsistente si la doctrina de Bacon se redujera a un simple utilitarismo. En efecto, en él se afirma la identificación entre verdad y utilidad *(utilitas)*, pero a continuación se dice que la dignidad de los esfuerzos humanos reside en la búsqueda de la verdad y no en la búsqueda de ventajas para la vida *(commoda vitae)*. Es decir, hay indudablemente para Bacon una diferencia entre la utilidad que persiguen las ciencias y las ventajas para la vida que de ellas puedan derivarse. Si la utilidad es el bien humano, ella no se identifica, sin embargo, con los beneficios diversos que resultan de la aplicación del saber, sino que está con la verdad en una relación más íntima que con éstos. Desde esta perspectiva, la doctrina de Bacon no puede ser interpretada como un pensamiento meramente utilitarista. De todos modos, y esto es lo que más nos interesa señalar aquí, la identificación entre verdad y utilidad hace posible que, en la misma medida en que la mayor dignidad corresponde a la contemplación de

[27] *op. cit.*, II, 4; ed. Spedding I, p. 230.

[28] *op. cit.*, I, 124; ed. Spedding I, p. 218: *Itaque ipsissimae res sunt (in hoc genere) veritas et utilitas: atque opera ipsa pluris facienda sunt, quatenus sunt veritatis pignora, quam propter vitae commoda.* En la traducción de *ipsissimae res* por "la misma cosa" sigo la opinión de Spedding, aun cuando el editor admite acertadamente que el uso que Bacon hace del término *ipsissimae* es incorrecto si quiere expresar dicha idea; pero la verdad es que de otro modo la proposición no tiene sentido defendible.

Debo dejar constancia además de que fue el trabajo de un biólogo. y no el de un filósofo, el que me hizo reparar en los dos pasajes fundamentales a que se refieren esta nota y la anterior, así como también en su interpretación que aquí es adoptada y adaptada; véase A. Lipschütz, *"Scire" and "Scientia": Aristotle and Francis Bacon, Perpectives in Biology* (Cori, Foglia, Leloir, Ochoa, Editors), 1963.

la verdad, el saber teorético se muestra como útil y no pierde jamás su referencia a la práctica. Vida contemplativa y vida activa se funden así en un esfuerzo único por el cual el hombre se enfrenta con la naturaleza. De este modo, la ciencia pura se ve justificada en la praxis sin perder su superior dignidad. Ya no es mera contemplación que da vueltas las espaldas a los intereses humanos concretos, como parecía ser en los médicos averroístas del siglo XIV; pero, sin perder su carácter teorético, logra ahora el reconocimiento de que sus esfuerzos también están dirigidos hacia el bien humano, al modo de los de las ciencias morales.

Desde esta perspectiva es posible leer en su integridad y con nueva inteligencia el siguiente texto de Bacon, que pierde el carácter estrechamente utilitarista con que por regla general se le interpreta para exhibir la trabazón y la recíproca dependencia del momento teórico y del momento práctico en la ciencia: "Porque no se trata tan sólo de la felicidad contemplativa, sino verdaderamente de los asuntos y de la suerte del hombre, así como de todo el poder de sus obras. Pues el hombre, ministro e intérprete de la naturaleza, no hace ni entiende más que cuanto advierte y acata *(observaverit)* del orden de la naturaleza, por la acción o por la inteligencia: no sabe ni puede más... Y así, esos proyectos *(intentiones)* gemelos, a saber, las *ciencias* y los *poderes* humanos, coinciden verdaderamente en lo mismo, y la frustración de las obras ocurre por lo general debido a la ignorancia de las causas"[29].

Si esta interpretación de la unidad de teoría y praxis es correcta cuando se aplica a la concepción moderna del saber, entonces el hecho mismo de que el más asombroso desarrollo científico y técnico se haya producido justamente después que se hizo manifiesto que en el conocimiento de la naturaleza se funden el aspecto teórico y el aspecto práctico, deja sin relevancia alguna la tesis de Spengler acerca del origen de la técnica. Spengler distingue como formas irreductibles el "pensar de los ojos", fuente del pensamiento teorético o contemplativo, de la meditación y de la sabiduría, y el "pensar de la mano", fuente del pensamiento práctico o activo, de la astucia y de la habilidad; ve, por tanto,

[29] *op. cit., Distributio operis*; ed. Spedding I, p. 144. Traduzco *observaverit* por "advierte y acata" en el convencimiento de que Bacon tuvo presente el doble sentido del verbo latino al utilizarlo para designar la actitud del hombre que escruta la naturaleza como su intérprete y que a la vez se somete a ella como su ministro.

la causa y el efecto como las categorías fundamentales del pensar de los ojos", y el medio y el fin como las categorías básicas del "pensar de la mano"[30]. Pero Bacon había superado ya anticipadamente esta clase de interpretación al sostener que "lo que en la observación es como causa, es como regla en la práctica", y que, por tanto, la ciencia, es decir, la determinación de las causas nacida de la observación, y el poder, esto es, el logro de los fines prácticos mediante la aplicación de ciertas reglas, "coinciden en una misma cosa", son en el fondo lo mismo, y que ello no ocurre meramente porque se apliquen al mismo objeto, sino porque se copertenecen mutuamente[31].

Aun más; si la interpretación es correcta, la distinción misma entre teoría y praxis, con todas las consecuencias que de ella puedan derivarse, se muestra como una distinción entre nociones abstractas, es decir, entre nociones sustraídas de la realidad concreta propia de la unidad interna del saber, y puede acaso continuar siendo útil para fines expositivos o didácticos, pero nada más.

Debemos, con todo, plantear todavía una pregunta. En el supuesto de que la interpretación propuesta aquí de la concepción baconiana del saber sea correcta, ¿es ella iluminadora de toda la concepción moderna del saber, o queda más bien restringida al modo como un pensador de comienzos del siglo XVII pudo juzgar la ciencia propia de su tiempo? En otras palabras, ¿tiene la interpretación del saber de Bacon una vigencia que trascienda los límites de su propia época?

Para responder a esta pregunta no nos detendremos en la consideración de las vinculaciones entre el saber teórico y sus aplicaciones prácticas a lo largo de todo el desarrollo técnico moderno, porque estas vinculaciones son tan obvias que cualquiera en nuestros días puede reflexionar acerca de ellas. Quisiera, en cambio, indicar de qué modo el planteamiento que está apenas esbozado en Bacon es recogido en la obra de un filósofo contemporáneo que se ha ocupado con especial interés del problema de la ciencia. Me refiero a John Dewey.

En el segundo capítulo de su popular libro *La Reconstrucción de la Filosofía,* después de haber comentado la obra de Bacon como "precursor del espíritu de la vida moderna", señala Dewey su importancia para la mutua interdependencia entre la revolución científica y la revolu-

[30] O. Spengler, *Der Mensch und die Technik,* § 5.

[31] Para la copertenencia de teoría y praxis manifiesta desde otros supuestos, véase J. R. Morales, Arquitectónica, Santiago de Chile, 1966, I, p. 117.

ción industrial. Por un lado, dice, la industria moderna se muestra como ciencia aplicada; pero por otro lado —y esto es más interesante, aunque no menos obvio—, las necesidades de la industria moderna estimulan la investigación científica, planteándole nuevos problemas, sugiriéndole nuevos experimentos y aun financiando la investigación pura. Ciertamente, podemos agregar nosotros, cuando la industria financia a la investigación, ello no es por motivos altruistas, sino por el reconocimiento de que la necesita; y así la investigación y la industria llegan a complementarse, porque ésta necesita descubrimientos y aquélla necesita dinero. Pero la investigación no sólo necesita dinero; la teoría pide también otra cosa a la praxis, a saber, campo y expedientes para la investigación. La teoría médica, por ejemplo, no sólo hace posible la práctica clínica, sino que también se alimenta de ella. Esta relación puede hacerse extensiva a todas las disciplinas, tanto a las científicas como a las humanísticas. La teoría y la praxis se condicionan recíprocamente. Ello ha sido puesto en relieve como lo más propio de la actividad científica precisamente gracias al método experimental, que es uno de los rasgos más conspicuos de la ciencia moderna de la naturaleza. Dewey lo señaló claramente en otra de sus obras, haciendo extensiva la fusión de la teoría y la praxis aun a la actividad filosófica misma. "...El saber", dice, "juzgado desde los procedimientos actuales de la búsqueda científica, de hecho ha abandonado por completo la separación tradicional entre saber y hacer..., el procedimiento experimental instala el hacer a modo de corazón del saber... El problema de la filosofía concierne a la *interacción* de nuestros juicios acerca de los fines que han de perseguirse con el conocimiento de los medios para lograrlos. Tal como en la ciencia la cuestión del progreso del conocimiento es la cuestión de *qué hacer,* qué experimentos realizar, qué aparatos inventar y usar, qué cálculos emprender, qué ramas de la matemática emplear y perfeccionar, así también *el* problema de la práctica es qué necesitamos *saber,* cómo obtendremos ese saber y cómo lo aplicaremos"[32]. De aquí hay sólo un paso a la ulterior determinación de que en la ciencia experimental toda concepción teórica debe ser formulada en términos de operaciones realizables[33], con lo cual la distinción entre teoría y praxis termina por desvanecerse en forma definitiva.

No es nuestro propósito discutir aquí el planteamiento de Dewey y dejamos en suspenso la cuestión de si acaso su concepción del saber

[32] *The Quest for Certainty,* cap. 2. [33] *op. cit.,* cap. 5.

y de las relaciones entre teoría y praxis no está influenciada demasiado unilateralmente por el modelo de la ciencia experimental de la naturaleza. Para nuestros fines es suficiente haber mostrado que la unidad de teoría y praxis insinuada por Bacon ha sido recogida por el pensamiento contemporáneo. En el siglo XVII, Bacon había hecho suya la tarea de pensar el saber de tal manera que el momento teórico y el momento práctico se mostraran en él fundidos en una unidad. El programa baconiano se aparece todavía hoy como un ingrediente esencial de la concepción contemporánea de la ciencia. Al realizar su programa, Bacon estaba superando y en cierta medida invalidando las elucubraciones medievales y las disputas renacentistas que giraban en torno a la oposición entre teoría y praxis y a la presunta superioridad de la una sobre la otra. Sorprendentemente, su tesis de la unidad de teoría y praxis nos coloca en una situación más adecuada para entender no sólo la copertenencia moderna entre ciencia y técnica, sino también el originario planteamiento aristotélico, que veía en la teoría la más alta forma de la praxis humana, y en la praxis política el campo donde se cumple con mayor dignidad y eficacia la teoría. A través de extraños rodeos, el pensamiento vuelve siempre a los viejos maestros para escuchar su palabra con mayor penetración.

Humberto Giannini
Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Letras

FILOSOFIA Y DESPRENDIMIENTO
(En el pensamiento de San Buenaventura) [1]

A fines del siglo XII empezaban a gestarse en modo y estilo muy diversos, dos hechos trascendentales para la vida espiritual de occidente. Uno de ellos, anunciado bulliciosamente por la arremetida explosiva, juvenil del pensamiento clásico, —aristotélico, especialmente— con su brillante racionalidad, con todo su ingenio y su delicado instrumental lógico. Arremetía para quedarse algo así como un siglo y medio dentro de las sobrias aulas de las universidades cristianas. El otro hecho ocurre silenciosamente dentro de los muros de una pequeña ciudad de Italia. Más preciso, aún: es un hecho que va creciendo en el alma del joven Francisco de Bernardote, hijo de un poderoso comerciante de la ciudad de Asis. Y no obstante, esto que ocurre en la intimidad de la vida de Asis, representará, hasta cierto grado, una réplica del otro gran acontecimiento y contribuirá en no pequeña medida a adelantar los tiempos en Europa.

Entramos en el siglo XIII. Francisco de Asis funda la Orden de los hermanos menores, Poverelli o descalzos, como también se les ha solido llamar. Muere en 1226. Privados de su fundador y en un punto de franca expansión, a fin de expandirse sin dispersarse, los franciscanos empiezan a regir sus vidas desde ese momento por el Testamento y la regla que el Santo ha legado a su descendencia espiritual.

El legado es muy claro: abandonarlo todo. Y *sine glosa*... (sin comentario). Así, pues, tocados aún de la magia del maestro, los herederos abandonan todo lo que todavía los ata a las cosas del mundo y se vuelcan por los caminos del orbe conocido como 'juglares de Dios'.

Quisiéramos detenernos un momento en esta palabra, en el apelativo 'juglar' con que San Francisco quiso simbolizar la espiritualidad franciscana. Solía decir que los 'joculatores de Dios' tenían por oficio alegrar el corazón del pueblo con la buena nueva del Señor. Y se narra que en los momentos de mayor arrobamiento Francisco fingía manejar el arco de la vihuela y cantaba ante los fieles que lo rodeaban; y que de igual

[1] Conferencia dada en la Iglesia de San Francisco, con motivo de la celebración de los 800 años del nacimiento de San Francisco.

modo sus frailes se ajuglaraban convocando las turbas al son de la trompeta y entonando piadosas laudes. Así nos los describe Menéndez Pidal en su hermosa obra sobre poesía juglaresca[2]. Está claro, pues, que los franciscanos habían dejado el mundo serio por esta nueva y curiosa forma de juglaría, más consciente y talvez más gozosa que la juglaría común. La juglaría es pura entrega al mundo. A ese mismo mundo que, a causa de la entrega, renuncia a retener para sí. No podría ser de otro modo. Y así, talvez lo entendió San Francisco al llamar 'joculatores de Dios' a sus hermanos. Salían los franciscanos muy temprano por los caminos de ese mundo que amaban y que a cada instante abandonaban. Puede decirse que su actividad consistía en hacerse pobres, incluso cuando ya no les quedaba ningún bien externo que abandonar. El desprendimiento por el que alguien es y se hace constantemente pobre incluye todo bien que por alguna ilusión pasajera en algún momento pudiera llamar 'mio': Mi báculo, mi alforja, mi pan, mi dinero... Pero, el desprendimiento que el nuevo juglar simboliza va incluso más lejos: es desasimiento de las imágenes y de los gratos recuerdos que nos atan al mundo, formas de retener y tener aún las cosas; desasimiento del saber erudito y contendioso que nos retiene en la vana disputa y en el deseo de sobresalir, desasimiento de las argumentaciones, de los principios, de las razones que nos retienen en un discurso sin principio ni fin. Y es principalmente éste el desprendimiento interior en el que consiste la pobreza de espíritu y que permite al juglar ser juglar y alegrar el corazón de los hombres.

Ahora bien, es evidente que los dos hechos que empiezan a instalarse a principios del siglo XIII en el corazón del mundo occidental —en París y Asis— no tienen nada en común. Por el contrario, aparecen como actitudes divergentes y enemigas: por una parte, el entusiasta despertar de la disputa, del duelo intelectual —la filosofía verbosa, como la calificará más tarde Buenaventura—; por otra parte, el desasimiento de las cosas, de las palabras, de las imágenes. La existencia poética y juglaresca de los franciscanos.

Un día dos de octubre de 1256, luego de estruendosos conflictos en que incluso debe intervenir el Papa Alejandro IV, se da acogida como doctores y maestros de teología, al hermano Tomás, de la Orden de los predicadores y al hermano Buenaventura de la Orden de los Menores. Ambos pensadores van a llenar con su estatura espiritual los siglos XIII y XVI. Pero, a propósito de Buenaventura uno puede preguntarse qué es

[2] Menéndez Pidal, *La poesía juglaresca,* Gredos, Madrid, 1954.

lo que hacía un franciscano, un juglar de Dios, justamente en la Universidad de París, centro de la ebullición intelectual de Europa, hervidero de disputas y de murmuraciones. ¿Dónde había quedado el anhelo de desasimiento total, que parecía caracterizar el movimiento iniciado por Francisco? ¿O es que ya sus más inmediatos y eminentes discípulos habían renunciado a él? Es evidente que en este punto las cosas no estaban muy claras para la Orden. Lo avala el hecho de que a raíz de la interpretación del voto de pobreza y de sus límites, se produjo por aquellos años una seria trizadura entre los seguidores de Francisco. Lo que estaba en cuestión era en el fondo, el sentido de la pobreza de espíritu; si, por ejemplo, el saber teorético que se impartía en la Universidad era útil o no para el tipo de vida que los franciscanos habían elegido. Era la primera crisis de crecimiento. La contradicción en que se debatía el grupo a poquísimos años de su fundación representa, así pensada a la distancia, un momento de riesgo trágicamente consustancial, hoy como ayer, al anhelo y al impulso de convencer. Para alcanzar la vida ajena —si realmente queremos alcanzarla con nuestra pretendida verdad— es preciso, de alguna manera, hacernos como el otro. La necesaria enajenación que esta exposición acarrea, conlleva, además, el riesgo de una radical deformación de nuestras intenciones[3].

Pues bien, los franciscanos habían querido correr este riesgo, vivir el extrañamiento como pobreza, como humildad radicales; en cierto sentido querían borrar el centro interior de su ego. Ser para el no-yo. Y es este el sentido altamente metafórico del apodo juglar de Dios.

A Buenaventura, por sus condiciones personales le tocó ir a sufrir el extrañamiento en la filosofía, entre disputas y silogismos de los que no dejó de evidenciar ciertos efectos menores. Pero, él también, el gran teólogo, el gran místico, simboliza la máxima expresión de la juglaría espiritual. Buenaventura no es filósofo; no pretendió serlo, talvez no pudo. Entre su visión de las cosas y la visión del filósofo estaba de por medio como algo insalvable la seriedad del filósofo: estaba de por medio la espiritualidad del juglar.

¿En qué consiste concretamente la seriedad de la filosofía? ¿Y es que se pretende hacer de ella una acusación?

Llamamos 'serio' a quien toma, como suele decirse, 'las cosas en serio', esto es, al pie de la letra. A quien es incapaz de tomarlas más allá de su

[3] Hemos dicho en alguna parte que es el riesgo que ennoblece todo acto de tolerancia.

sentido literal. Aquel es un hombre serio. En cambio, el juego, el lenguaje de la metáfora o el de la ironía, de diversos modos, trascienden el sentido literal de las cosas y de las palabras. Así pasa con la magia del juego y de la juglaría: transforman la realidad del mundo sin tocarla. Así pasa con la metáfora y la ironía: cambian el destino de las palabras, sin violentarlas. No hay duda de que las cosas deben ser tomadas en serio, pero, si realmente queremos tomarlas en serio, si realmente nos interesan debemos, para verlas bien, trascenderlas. Y esto significa, en buenas cuentas, no tomarlas al pie de la letra, no tomarlas totalmente en serio; y en esto consiste la gran enseñanza que Platón entregó al mundo occidental y que Buenaventura tendrá permanente ante sus ojos.

Examinemos esto con mayor detención. Decíamos que las cosas –incluso para conocerlas, como en el ideal platónico–, deben ser trascendidas o, dicho de un modo negativo, no deben ser tomadas al pie de la letra. La explicación y la razón que da el platonismo es que las cosas son meras copias de la realidad verdadera. Buenaventura modifica un tanto la distinción *y por lo mismo,* hace entrar un nuevo elemento en la estructura total. Las cosas –para el pensador franciscano– son signos de la verdadera realidad. Esta es la modificación. Y, puesto que los signos son signos para alguien –no así las copias– el nuevo elemento que entra aquí es el hombre. El hombre es en cierta medida el lector de la realidad.

Ahora bien, si cada cosa del mundo –o la creación en su totalidad– es signo de algo que la trasciende, entonces, la investigación por la cosa en sí es un caso lamentable de literalidad. Tan impropio como cuando indicamos, por ejemplo, con el índice al gato de la casa, dónde debe ir por su comida y éste, inmóvil, se queda mirándonos el índice como si toda la realidad del gesto estuviera encerrada en el signo con que el gesto se realiza. Agreguemos, para completar la imagen, que todo lo que el gato pudiera saber sobre el dedo en sí, aun cuando concedamos que pudiera ser verdadero, no por eso es menos insensato y extemporáneo. Pues bien, algo análogo ha ocurrido con casi toda la filosofía antigua, especialmente la aristotélica: durante siglos se ha quedado contemplando 'el mundo en sí' o, 'el ser en cuanto ser' y, justamente debido a esta terca fijación en la literalidad de las cosas, ha estado dando vuelta las espaldas a la realidad verdadera y al alimento espiritual que luego anunciará el cristianismo.

En resumidas cuentas: la filosofía, diciendo cosas muy verdaderas, ha venido errando desde sus orígenes, desde los presocráticos adelante, al tomar aquello que se presenta a los ojos y puede describirse concreta-

mente, como algo en sí, como algo que sólo se indica a sí mismo o se nos hace inteligible por sí mismo o, en último caso, por otra cosa de su misma índole, por su causa. Es cierto, y esto lo sabe el cristiano por la certeza de su fe, que todo cuanto existe en el universo, es indicio de su causa, de su Creador. Sin embargo, lo más importante de 'su saber' no va por esa dirección: En el universo, todo efecto es también, además de efecto, signo inteligible de su origen y remite a su origen como el significante natural remite al significado (humo-fuego; aroma-flor). Este es, pues, el punto clave de la discusión de Buenaventura con la filosofía tradicional triunfante. La naturaleza, el universo no es, en el sentido fuerte del verbo 'ser'; sólo significa lo que es y permanece.

Venimos de ver recién cómo Buenaventura modifica un tanto la relación platónica entre mundo inteligible y mundo sensible. Sin embargo, hasta aquí, la posición básica de Buenaventura parece muy próxima a la de Platón pues, no se ve tan fundamental la diferencia entre afirmar que el mundo es copia o imitación de las ideas y decir que es signo. Por la fe, sin embargo, –agregará San Buenaventura–, sabemos algo más: sabemos que el universo es un sistema de signos, un lenguaje, un libro, vuelto hacia el hombre, a fin de que el hombre aprenda a leer y a actuar conforme a lo entendido. El mismo verbo 'entender' 'intelligere' ayudaba a Buenaventura a proponer este sentido (*intus legere*: leer en lo profundo)

La concepción que dice que el mundo, la naturaleza, es signo visible de las cosas invisibles que esperan al hombre, es profundamente cristiana. Buenaventura no hace sino explicitarla y mostrar así que la filosofía del Filósofo no podía ser en lo esencial compatible con la fe cristiana, ni con el único modo posible de percibir la realidad.

Ahora vamos a detenernos en esa explicitación: la naturaleza es un sistema de signos, concretamente, un libro, que junto con las Sagradas Escrituras, conforman la sabiduría del juglar de Dios. Y no necesita más para el camino. El pensamiento cristiano tuvo que hacer un largo y penoso viaje –nada menos que doce siglos– para empezar a liberarse y sólo hasta cierto grado del prestigio de la sabiduría antigua, para empezar a dar cuenta del universo en su propio estilo –stil nuovo– y en su propio lenguaje. Y la gran paradoja es justamente esta: que el cristianismo empiece a hablar en sus propios conceptos a través del franciscanismo que nació rehuyendo el mundo conceptual, y la 'verbosa filosofía'.

Pero, acaso, tal paradoja sea sólo en apariencia. Es lícito pensar que durante XII siglos, el pensador cristiano, al recoger en su seno la sabiduría antigua, en el fondo sólo había estado defendiéndose de ella, luchan-

do por sobrevivir y no quedar ahogado por el prestigio y la solidez del pensamiento antiguo. El pensador cristiano estuvo demasiado ocupado durante siglos por mantener la coherencia y unidad doctrinales y a tal punto lo estuvo que casi llegó a descuidar la sustancia de su propia doctrina. Es lícito pensar, entonces, que esta nueva actitud de desposeimiento total, deje disponible para la contemplación y que en esta contemplación, recién ahora y después de un largo exilio, se reintegre la naturaleza, la criatura en cuanto tal, como objeto de esa contemplación.

En la actividad contemplativa va implícita una dirección hacia lo invisible a través de lo que aparece y se hace visible. La contemplación quiere mirar en profundidad lo que aparece, abandonando la mirada a eso mismo que aparece. Esto es lo que llamábamos hace un instante 'intelligere', o sea, leer en la profundidad del signo –sin separarse de él– lo que ese signo significa. En esta actitud radica –así nos parece– la máxima diferencia entre el aristotelismo triunfante en París y el fervor contemplativo de los franciscanos. Para Aristóteles las cosas no son signos, ni pueden decir nada de sí ni decir nada al hombre que las percibe; son objetos opacos e insolidarios con el destino del hombre.

Ahora bien, es San Buenaventura el gran maestro en la enseñanza de esta lectura en profundidad del universo. Es cierto que los principios en que se fundamenta dicha enseñanza habían venido decantándose en un trabajo de siglos de silencioso exégesis bíblica. En cierto sentido, el mérito de Buenaventura consistió en aplicar al mundo visible la vieja teoría de los sentidos textuales. Y pese a la importancia que esta aplicación tiene en sí y pese al desarrollo que va a asumir en toda una línea del pensamiento occidental –piénsese en Galileo, en Leonardo y, en otra línea, en la filosofía de Berkeley– es éste uno de los aspectos menos estudiados en el pensamiento de Buenaventura. Por lo que quisiéramos presentarlo ahora de un modo más que esquemático:

Para no caer en la muerte de la pura literalidad, los exégetas cristianos, recogiendo el saber ambiente y agregando el propio, llegaron como sabemos a una acabadísima teoría acerca de los sentidos posibles o planos de significación que pueden extraerse de un texto dado. Y si volvemos a pensar en ello, comprenderemos que semejante preocupación resultaba del todo natural: habiendo sido confiada al hombre la verdad a través de una revelación escrita y, teniendo en cuenta, además, que el acto más propiamente humano es el entender –el *intelligere*– resulta totalmente explicable que el cristianismo haya ido acogiendo y desarrollando desde sus orígenes una suerte de doctrina sobre el modo de leer un texto

y extraer de él toda la verdad ya dada y guardada allí. Se puede afirmar que el pensamiento cristiano —sobre todo en los primeros siglos— se va destilando en la paciente y humilde tarea de 'hacer hablar' el texto, pues, allí está contenido para sus investigadores, todo lo que puede interesar realmente al hombre. Cabe inferir por otra parte, que si la filosofía tiene que ver con la búsqueda de la verdad —como de hecho tiene que ver— entonces, la doctrina sobre una correcta lectura e intelección de los textos sagrados debía convertirse por fuerza en la actividad más propiamente filosófica. Como es sabido, ya en el siglo III habían surgido dos grandes escuelas, cuya preocupación giraba principalmente en torno de la interpretación textual; una, la escuela de Alejandría que desde sus comienzos delata una tendencia bastante especulativa y alegórica; la otra, la escuela de Antioquía que acentúa notoriamente el análisis lógico gramatical del texto. En todo caso, la disputa versaba sobre el mayor énfasis que se debía dar a tal o cual aspecto, siempre dentro de un marco general de consenso.

Recordemos brevemente cuál fue ese marco:

Esencialmente hay dos sentidos en que un texto dice algo: la letra o sentido carnal, como también se le ha llamado y, en segundo término, el sentido espiritual, que es el que vivifica. Sin embargo, un distingo más minucioso fue llevando también a una clasificación un tanto más diferenciada. Así, se termina por distinguir 4 planos en la lectura de un texto. Son los famosos 4 sentidos y que ahora vamos a recordar:

a) el sentido literal (o carnal). Representa el sentido inmediato de las palabras. También se le suele llamar 'sentido histórico'. Ahora bien, se dice que un texto es literalmente verdadero —o histórico— cuando lo que narra corresponde a una situación realmente ocurrida y según el sentido normal de las palabras. Así, por ejemplo, es literal e históricamente verdadero que Moisés condujo 40 años a través del Desierto a los judíos en exilio.

b) el sentido alegórico. Un texto posee sentido alegórico cuando lo que dice de una situación es también aplicable a otra situación, al parecer, totalmente distinta, de tal modo que una de las situaciones —la literal o histórica— es como símbolo, un anticipo y aclaración de la otra. Para seguir con el mismo ejemplo: La figura de Moisés, conduciendo a los judíos por el desierto simboliza, anuncia la figura de Cristo conduciendo a los hombres en exilio a través de la historia.

c) el sentido moral. Un texto posee sentido moral o tropológico cuando de la acción narrada puede extraerse alguna verdad útil a la vida, algún

ejemplo, alguna moraleja... 'e questo é quello che si nasconde sotto'l manto di queste favole, ed é una veritade ascosa sotto bella menzogna' (Dante, Convivio, II,1,3). Y suele ocurrir con muchos textos en que el sentido literal o histórico es falso —como en el caso de las fábulas o de los cuentos— y que, sin embargo, encierran una verdad ética o una enseñanza para la vida. Decimos entonces que su sentido moral es verdadero. Y volviendo al ejemplo anteriormente propuesto: puede entenderse el exilio en el desierto, como la condición de la existencia humana, que debe hacer penitencia, a fin de alcanzar la patria prometida.

d) Finalmente, el sentido anagógico. Un texto posee sentido anagógico cuando describiendo cosas de este mundo, prefigura y nos hace preguntar algo del goce de la vida eterna.

He aquí los 4 sentidos. Pero aún debemos recordar algo: el texto Sagrado y sólo él contiene en sí todo lo que un hombre pudiera preguntar a la sabiduría: 1) la realidad del pasado, su verdad; 2) La realidad exigida en el presente, que se desprende del texto como exigencia moral *hic et nunc y 3).* La realidad esperada, 'la realidad del otro mundo', en que el texto se proyecta en su sentido anagógico. Así, pues, quien no se queda en la letra del texto, alcanza mediante una lectura profunda de los hechos del pasado, una comprensión de lo que debe hacer y ser en el presente y de lo que le cabe esperar.

Dice Buenaventura que la naturaleza, que el Cosmos, es un libro que está escrito por fuera y que el alma humana —microcosmos— lo está por dentro. Esto, agrega, el Seráfico, no lo podemos saber por una simple percepción de las cosas ni esto otro por una fría inspección del alma. De alguna manera tenemos que saberlo *antes,* a fin de adoptar la disposición adecuada a la contemplación que es propia de la lectura y no de una mera percepción. 'Y si tratas de averiguar cómo son estas cosas, pregúntaselo a la gracia, pero no a la doctrina, al deseo, pero no al entendimiento; al gemido de la oración, pero no al estudio de la lección'.

Hecha esta aclaración, traslademos ahora nuestro conocimiento de los sentidos textuales a la lectura del universo.

Vamos a tomar ahora la naturaleza, el mundo externo como 'un libro escrito por fuera' según las mismas palabras del doctor seráfico. Nos proponemos trasladar aquellos sentidos que recién hemos enumerado desde la página sagrada a las cosas del mundo, tomadas éstas mismas como signos corporales de lo incorporal, como signos visibles de lo invisible.

En primer término, cabría mirar las cosas como entidades en sí, como subsistencias perfectas. Y como decíamos, podemos tomarlas al pie de la

letra, seriamente, como lo hizo en el mundo griego y en forma acabada la filosofía naturalista de Aristóteles. Pero, además de la idolatría que resulta del hecho de tomar el significante por el significado y de quedarse allí como en el eje de la suprema realidad, además, hay allí ún punto de partida por el que jamás iremos a dar a la realidad y a la verdad de las cosas. Y este es, para Buenaventura, el pecado original de la filosofía. Por último esta visión naturalista acarrea también un daño ético para el hombre. Tal modo de pensar las cosas del mundo como estructuras autosuficientes, como cosas en sí, lleva fatalmente a un ensimismamiento del ser humano. El universo aristotélico, como unidad cerrada termina siéndonos totalmente extraño, opaco, como una muralla inexpugnable contra su anhelo de trascendencia. En este sentido puede pensarse que la técnica agresiva *contra* el mundo natural, es la técnica del resentimiento, *contra* lo que no se puede poseer verdaderamente, sino dominándolo.

Volvamos a lo nuestro: afirma Buenaventura que la naturaleza material, que el universo visible es un libro escrito por Dios. Y escrito por fuera con signos naturales (no convencionales), que en diversos grados se asemejan y remiten a su significado, es decir, a Dios. Este universo nuestro, por la proligidad de su orden, por la exuberancia de sus formas y relaciones, por la hermosura de su trato, nos conduce, como a través de vestigios y resonancias, a entender lo que creemos, a admirar lo que contemplamos, a vislumbrar las verdades que buscamos. Así también, en la patente regularidad de los fenómenos, leemos las fórmulas de las leyes naturales y, en las leyes, la más amplia legalidad y orden cósmicos. En la disposición de cada cosa colegimos la inteligencia y bondad de su creador. Inteligente, eficaz, pero, por sobre todo, bondadoso. Es lo que San Francisco recuerda a las aves en aquella sublime perorata consignada en 'las Florecillas':

'Dios os alimenta y os da los ríos y os da las fuentes a fin de que bebáis allí, y os da los montes y los valles como refugio y los árboles altos para que hagáis vuestros nidos. Y aun cuando no sabéis hilar ni coser, Dios os viste, a vosotros y a vuestros polluelos. Por lo que, muchísimo, os ama vuestro Creador, ya que os brinda tantos beneficios'.

En resumen: todo el universo exterior, cualquier cosa de él o que en él ocurra, nos habla como significando por vestigio otra realidad a la que remite como a su fundamento y a su Bien. El universo, como texto, tiene un innegable sentido alegórico en cuanto ya anuncia declarando en sí —como lejana resonancia— los bienes que representa. 'Las cosas no son sólo vestigios, simulacros y espectáculos puestos ante nosotros para co-in-

tuir a Dios, sino también, signos que de un modo divino, nos han sido dados' (Itinerario, II, II). Así contemplado el universo –como significante y no meramente como efecto– va a depender de su significado de una manera eminentemente espiritual.

Demos ahora otro paso: El signo como tal es creado por Dios *para que alguien* –el hombre– lo descifre en su sentido. Por eso decimos que el universo en su dimensión sensible –literal– está totalmente vuelto hacia el hombre; hacia su lector. El hecho reafirma, contra cualquier vacilación, el llamado 'antropomorfismo cristiano', según el cual el universo, todo el universo, se mueve para el cumplimiento del destino histórico del hombre. Y es en esta reafirmación que se cumple la definitiva transformación del ser en sí de Aristóteles, insolidario con el hombre. En resumen: la naturaleza se integra al destino del hombre, se transforma en una naturaleza ética.

Veamos ahora a este microcosmos dentro del macrocosmos, pues, nosotros los hombres también somos un libro, esta vez, escrito por dentro.

En su primera contemplación o lectura del mundo, el alma contemplativa, guiada por la fe, ha aprendido, poéticamente, a buscar un mayor acercamiento, una mayor intimidad entre el significante y el significado. Ahora, sin apartar todavía los ojos del universo, empieza a presentir en sí misma un signo más estrecho, más íntimo que la resonancia y la sombra. Y así, somos conducidos como de la mano desde las criaturas externas, a nosotros mismos, donde reluce, según nos enseña la Escritura, la imagen y la semejanza de Dios. Aquí, en los primeros penetrales del alma, nuevas y más divinas contemplaciones nos aguardan. 'Entra en ti mismo' –se nos exhorta– y observa que tu alma se ama ardentísimamente a sí misma; que no se amara si no se conociera; que no se conociera si de sí misma no se recordara (Itin. II). Así el alma contemplando sus propias operaciones, diversas e inseperables, co intuye en esos signos interiores a Dios en su ser trino y uno, así como contemplando las operaciones de la memoria, de la inteligencia y de la voluntad co intuye, como en imagen, la realidad de la Mente generadora, del Verbo eternamente generado y del amor exhalado de entreambos.

Hemos llegado aquí al vértice de la posibilidad puramente humana, al umbral del abismo. Para conocer el sentido más profundo de la escritura interior –el sentido anagógico– y acercarse a él, se requiere no sólo pasar por nosotros a través de nuestras operaciones, sino quedarnos solos en nosotros. Pero, para este permanecer en sí mismo, que supone un desposeimiento de las imágenes y de toda relación intencional al mun-

do, se necesita por cierto un modo totalmente diverso de preparación y de asistencia: Ejercitada en las virtudes teologales, *en la lectura puramente espiritual de la biblia,* asistida por Cristo, el alma se irá haciendo ahora apta para reflejar a Dios a modo de imagen, iluminada como está directamente por la luz frontal.

Por último, ya en la suprema pobreza interior, es posible contemplar a Dios por sobre nosotros, en esa luz divina por la que interiormente está iluminada nuestra mente. Llegados a esta profundidad, el significante, el signo, se dice a sí mismo y, al decirse a sí, dice también todas las cosas. El entendimiento, al conocer y contemplar el nombre verdadero de Dios —Yo soy el que soy— contempla ahora la luz y la verdad por la que percibe el ser de la criatura.

Hemos visto que en cada profundización cumplida, el signo se ha ido acercando más y más a su significado. El colmo de esta cercanía será el estado de éxtasis o exceso mental, como lo llama Buenaventura, y se logra cuando todo el signo —en una profundidad escondida del alma— se traslada a su significado, a Dios. En ese momento, declara el místico 'el alma entrando en Egipto, en el desierto, se alimentará del maná escondido y reposará en Cristo cual si estuviere muerta para el mundo'.

Hasta aquí la experiencia. Hemos seguido la experiencia de un abandono desde los bienes del mundo material hasta ese estado que Buenaventura llama 'muerte para el mundo'. Se trata de un itinerario en que todo se va dejando en el camino, a fin de alcanzar, ingraves, la divinidad.

Hay algo en todo esto difícil de comprender en este itinerario: los franciscanos que se desprenden de los bienes de la tierra, que mueren místicamente para el mundo, justamente en ese desprendimiento, en esa muerte, se reconcilian con la naturaleza, redescubren la naturaleza para el hombre, la cantan, la modelan, la pintan, la investigan. Decía el Padre Gemelli, en un bello libro sobre la Historia de los franciscanos: "La primera gran lírica de amor humano y a la par cristiano que se consolida en el mundo después del Evangelio, es italiana y es franciscana: beneficio que los italianos no agradecerán nunca lo suficiente a su Poverello". La historia del franciscanismo es la historia de la reintegración de la naturaleza a la cultura. Al menos, la más hermosa tentativa que el hombre haya hecho.

Oscar Velásquez
Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Letras

EL ALMA DEL MUNDO EN EL TIMEO

I. Timeo *34* a - *37* c: un análisis previo [1]

Me parece de utilidad hacer un resumen previo del concepto de alma del mundo –sin entrar aún en muchos detalles de un examen crítico– a fin de poner en una cierta perspectiva una realidad que puede aparecer un tanto confusa. ¿Qué es lo que básicamente se dice en el Timeo acerca de un alma universal? Será necesario examinar de cerca, para una respuesta, Timeo 34 A - 37 C.

Después de una detallada descripción del cuerpo del mundo (Tim. 31 B - 34), el demiurgo o artesano del mundo le asigna a éste un movimiento conveniente a su forma corporal, esto es, la moción que pertenece a la razón y al entendimiento (Tim. 34 A). "Por esto pues", dice Timeo, "imprimiéndole un movimiento circular de acuerdo a una misma manera, en un mismo lugar y en sí mismo, hizo que se moviese rotando en círculo" (Tim. 34 A). El Dios artesano ha hecho "de cuerpos perfectos, un cuerpo completo y perfecto" (ibíd.).

La primera afirmación acerca de un alma viene a continuación: "Y habiendo colocado un alma en medio de éste, la extendió a través del todo, e incluso envolvió por fuera con ella misma al cuerpo; y haciéndoles rotar, un círculo en un círculo, estableció un cielo uno, único y solitario..." (Tim. 34 B) [2]:

Así pues, el cuerpo del mundo tiene un alma expandida a través de la totalidad de su cuerpo y que envuelve incluso su parte exterior. El cuerpo tiene una figura circular; de la misma manera el alma: círculo dentro de un círculo en rotación conjunta, un cuerpo y un alma constituyendo un todo llamado cielo. Que este cielo no necesita la compañía de ninguna cosa fuera de él, que su propia realidad es objeto suficiente

[1] Este análisis no pretende más que reunir en un breve capítulo lo que se dice en el Timeo acerca del alma del mundo; puede por tanto omitirse e iniciarse la lectura de este artículo desde el capítulo II. La traducción castellana de las citas de Platón y otros autores antiguos son de mi responsabilidad.

[2] Timeo ha tocado el tema del alma anteriormente, como parte de la fragua del universo, pero sólo en ese contexto. Ahora comienza un breve "tratado" acerca del alma del mundo.

para su conocimiento y amor, y finalmente, que es un Dios feliz, son en cierto modo una consecuencia de la existencia de un alma.

Hay que notar, sin embargo, que la parte última de la sentencia —objeto del presente análisis—, es decir, aquella que comienza: "y capaz de permanecer para sí mismo el mismo, por su excelencia..." (Tim. 34 B), no se refiere directamente al alma, sino al cielo.

Por tanto, este mundo animado consiste en cuerpo y alma mutuamente trabados. El concepto de esta última involucra a veces el uso de términos relativos al cuerpo del mundo. Pero el alma en verdad es construida "primera y más anciana... que el cuerpo, mandando como señora de quien es mandado" (Tim. 34 C). ¿Por qué el alma gobierna el cuerpo, y cómo actúa ella para cumplir su cometido? La primera parte del problema propuesto conduce a investigar el tipo de generación que ha hecho posible la estructura del alma; la segunda, implica analizar el modo de operar de esta realidad una vez constituida en el ser; cómo ella despliega y realiza su ser esencial.

Considérese pues la composición del alma (Tim. 35 A). Esencia (ousía), igualdad y alteridad tienen todas dos estados diferentes: el uno indiviso, el otro divisible en los cuerpos. El artesano construye una esencia intermedia, un tercer estado, desde la esencia indivisa y la divisible. Desde la igualdad indivisa y la divisible, un estado tercero e intermedio de igualdad. Desde la alteridad indivisa y divisible, una alteridad intermedia. Luego, "tomando estos mismos tres entes los mezcló completamente en una sola idea (idean)" (35 A)[3].

Una vez que un todo ha sido construido con la mezcla de estos tres productos intermedios, su artesano comienza a distribuir este conjunto en porciones (moiras) a modo de proporción aritmética y geométrica: 1, 2, 4, 6, por una parte, 1, 3, 9, 27, por otra. Y dentro de estas porciones, introduce fracciones que corresponden al medio (diastēma). De los medios, uno era armónico y el otro aritmético[4]. Habiendo, pues, construido a su vez y de esta manera una banda o tira completa, el ar-

[3] cfr. Plato's Cosmology, F. M. Cornford, pgs. 59 ss.; cfr. G. M. A. Grube, The Composition of the World Soul in Timaeus 35 A-B, en Classical Philology 27 (1932) p. 80. Un punto de vista opuesto: ver A. E. Taylor, A Commentary on Plato's Timaeus, pgs. 106 - 36.

[4] En "Plato's Cosmology", F. M. Cornford dice (pág. 71, nota 1): "If we take for illustration the extremes 6 and 12, the harmonic mean is 8, exceeding the one extreme (6) by one-third of 6 and exceeded by the other extreme (12) by one third of 12. The arithmetic mean is 9, exceeding 6 and falling short of 12 by the same number, 3".

tesano la divide en dos mitades que, juntas, representan la figura de una letra X; luego, uniendo los extremos de aquella figura, le imprime forma circular. Una banda de aquella X a modo de circunferencia ecuatorial, otra en posición diagonal.

El círculo ecuatorial –que es exterior– fue llamado "lo mismo", pues ocupa uniformemente el mismo lugar, tal como la moción de la razón y el entendimiento (cf. Tim. 34 A). El círculo diagonal –que es interior– dividido en siete círculos desiguales (los planetas en efecto describen órbitas aparentes de radios diversos), sostiene un movimiento opuesto al exterior pero sujeto a él. "Le dio la soberanía", afirma Timeo, "a la revolución de lo mismo y semejante" (Tim. 36 D). Esta fue la composición del alma y el modo en que, diferentes elementos generaron su realidad en virtud de la acción divina.

Queda ahora por ver la actividad propia del alma (Tim. 36 D - 37 B). La detallada estructura de las proporciones armónicas y aritméticas, junto a las porciones en que fue dividida y unida de nuevo, muestra en forma manifiesta el carácter orgánico y unitario del alma, la estructura analógica de su realidad. Ahora bien, este todo complejo, entretejido a través de la masa corporal toda del mundo como un telar vasto y animado, inicia un movimiento incesante, mientras torna dentro de sí misma[5].

El alma tiene una vida (bíos) imperecedera, pues se mueve en sí misma por la totalidad del tiempo, y al evolucionar en el mismo lugar, la totalidad de su substancia realiza el movimiento de la razón. La composición triple del alma le da el carácter de generada y compuesta. Sin embargo, por ser creada en virtud de la mejor de las cosas inteligibles y eternas, participa de razonamiento y armonía[6]. Es indivisible; y cuando 'se repliega sobre sí misma'[7], poniendo en movimiento la totalidad de su realidad[8], proclama la igualdad, alteridad y esencia de cada cosa

[5] Tim. 36 E: αὐτή τε ἐν αὑτῆ στρεφομένη, θείαν ἀρχὴν ἤρξατο ἀπαύστου καὶ ἔμφρονος βίου πρὸς τὸν σύμπαντα χρόνον.

[6] Participa en razonamiento y armonía, puesto que ha sido 'racionalmente dividida' y 'unida completamente' en forma analógica (ana lógon meristheistha). Tim. 36 E: aute de aóratos men logismou de metéjousa kai harmonías psyche, ton noeton aei te ónton hypó tou aristou ariste guenoméne ton guennethénton.

[7] Tim. 37 A: αὐτή τε ἀνακυκλουμένη πρὸς αὑτήν.

[8] Esto es, las partes divididas proporcionalmente que forman su estructura. Esta última a su vez es una mezcla de lo igual, lo otro y la esencia o substancia.

generada o inmutable. Este es el 'logos' del alma, expresado mientras torna en sí misma por los círculos del "otro" y del "mismo", expresando verdad u opinión con respecto a lo real o lo sensible. Suficiente en relación al alma en general.

II. Alma del mundo y realidades ontológicas.

El propósito central del discurso de Timeo es explicar la generación del cosmos (cf. Tim. 27 A). La explicación del tema es referida cuidadosamente a sus presupuestos metafísicos. La cuestión concerniente al universo, es primero que todo un examen en relación al puesto que este ocupa en el reino de los entes. La primera afirmación de Timeo con respecto al tema —"acaso fue generado o es también no generado" (Tim. 27 C) — conduce directamente a un discurso ontológico. El punto puede ser explicado del siguiente modo: ¿De qué manera atañe al ente el mundo? Esta es la primera cuestión por investigar[9].

Para responder a la pregunta de si el mundo existió siempre o vino a ser en algún punto del tiempo, deberá elaborarse una noción al menos elemental acerca de la naturaleza del ente (to ón). Y esto es lo que Timeo declara solemnemente, después de su piadosa invocación a la Divinidad. Lo que perpetuamente es, no tiene generación (guénesis); lo que perpetuamente es generado (to guignómenon aei) nunca es ente[10]. El primero es capaz de ser aprehendido por la inteligencia (noései) con la ayuda de la razón (meta lógou); el segundo es sólo capaz de ser aprehendido por opinión con ayuda de la sensación, que no participa de la razón, pues aquel que es perpetuamente generado —nunca realmente ente— está siempre en estado de ser generado y perecer. *To guignómenon aei* sólo puede tener generación en virtud de una causa.

En términos generales, la cuestión ha sido respondida; este mundo ha sido generado (guégonen, 28 B). Se han evidenciado también ciertas razones primeras: este mundo es visible, tangible, tiene un cuerpo; por consiguiente, es sensible, aprehensible por la opinión y el sentido (Tim. 28 C).

[9] Tim. 28 B: σκεπτέον δ'οὖν περὶ αὐτοῦ πρῶτον... πότερον ἦν ἀεί, γενέσεως ἀρχὴν ἔχον οὐδεμίαν, ἢ γὲγονεν, ἀπ'ἀρχῆς τινὸς αρξάμενος γέγονεν.

[10] Tim. 27 D: τί τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν αεί. ὄν δὲ οὐδέποτε;

Esta es, pues, la condición del mundo. ¡Pero, ¿es ésta la situación de todo el mundo? Deberá evaluarse cuidadosamente si una afirmación concerniente al mundo se refiere a ambos, alma y cuerpo, o sólo a uno de ellos. El mundo es generado, principalmente, porque es corporal (cf. Tim. 35 A ss.); pero este hecho no impide la posibilidad de que el alma pueda ser también generada.

¿Existe alguna relación posible entre *to ón* y *to guignómenon*? Las expresiones primeras acerca del ente parecen negar esta posibilidad[11]. Sin embargo, una afirmación posterior hace tal conexión posible. Aquello que es generado, se afirma, debe necesariamente tener una causa (Tim. 28 C). Esta causa es un artesano (Tim. 28 C - 29 A: ho tectainómenos - ho demiourgós), y el modelo es el ente eterno 'que es aprehensible por la razón y el entendimiento y es en sí mismo' (cf. Tim. 29 A). Algunas conclusiones deberían hacerse manifiestas en este punto. El artesano media entre 'to ón' y 'to guignómenon', en cuanto concierne a la existencia del mundo. Es decir, ente, en virtud de la acción del artesano o demiurgo del universo, se convierte en modelo de una obra de arte; lo que es generado, en imagen o copia de aquel modelo.

Ente, en realidad —como se ha afirmado claramente (27 D - 28 A)— es absolutamente trascendente. El modelo, sin embargo, es relacionado con la imagen por el divino artesano. La relación entre *to ón* y *to guignómenon* (lo generado) es entonces de imitación. Toda imitación real en el arte —se dice ya en República X— es en virtud de la actividad intelectual de un artesano que imita un modelo. La habilidad del artesano, la perfección del modelo y la pureza del material concurren eficazmente en la obra para hacerla de arte. Incluso la más hermosa estatua de Praxiteles será esencialmente mármol de Paros, aunque la nobleza de este último es acrecentada hasta tal punto por el arte, que aquella obra sobrepasa el noble mero material, inspirando pensamientos que el mármol nunca pudo excitar. Pero el mármol que ha llegado a ser Hermes es 'lo que es generado', convertido ahora en 'cosmos'. De manera semejante, fue la bondad sabia del artista divino y su deseo, el motivo (aitía) real de la existencia y belleza del mundo.

El cuerpo y el alma del mundo han sido construidos uno para el otro de tal modo que el producto resultante es un todo llamado cosmos o cielo (ouranós). El discurso filosófico, con todo, necesita en ciertos respectos examinarlos separadamente. La creación del mundo es, al mismo

[11] ὄν δὲ οὐδέποτε.

tiempo, la producción del alma universal, pues el cosmos se dice que es "un ser viviente animado e inteligente" (Tim. 30 B). Alma es lo que hace viviente al mundo. Pero estar vivo significa para el mundo tener una cierta ordenada estructura[12]. Ahora bien, ente –que es el modelo– es una realidad orgánica, el todo ideal de las criaturas vivientes e inteligibles[13]. Así, entonces, el mundo imita y llega a ser semejante al universo inteligible en la medida en que, la artesanía del obrero divino dota al cosmos de un alma.

Pero el ejemplo puesto anteriormente no es del todo exacto; el alma no es sólo imagen en cuanto al arte, sino que ella misma también imita en sí misma, a través del tiempo total, aquello desde lo cual ha sido ideada. Y esto es porque, entre otras cosas, ella es la única realidad existente que *posee* inteligencia[14]. Ella es, en cierto sentido, artista de su propio arte.

La relación entre modelo e imagen no es exactamente la misma que entre ente y ser generado. Este último par de conceptos determina el estado de aquello que es substancialmente, es decir, ente en sí[15]. Si *to guignómenon* no es en sí mismo, es por la acción de alguna otra cosa.

Que el mundo –y con él en forma eminente el alma– ha sido generado, no significa necesariamente que el alma del mundo no es eterna. El hecho es que no sólo 'to ón', sino también 'to guignómenon', han sido 'siempre'. Desde la Antigüedad ciertos eruditos han pensado que Platón afirma en el Timeo la eternidad del mundo. Consideraron que el universo ha sido generado, no como algo que tiene un comienzo en el tiempo, sino como una realidad que debe su existencia original a una causa diferente de ella misma. Para decirlo con palabras de Calcidio: "origoque

[12] Así como el mundo ideal abraza las formas inteligibles.

[13] Tim. 30 C: "pues aquello tiene abrazado en sí mismo a todos los seres animados inteligibles". cf. Tim. 31 A; 31 B.

[14] Tim. 46 D: "Pues al único de entre los entes al que le corresponde poseer entendimiento (noûn), debe decirse que es el alma".

[15] Tó guignómenon llega a ser o es generado en virtud de una causa. ¿Qué llega a ser? Llega a ser exactamente lo que es, esto es, 'tó guignómenon'. Pero ¿siendo qué? 'Lo que nunca es realmente' es generado como siendo lo que es –algo nunca realmente ente– por la acción de una causa. Pero este 'guignómenon' no es ahora en general y sin especificación; es una cierta cosa generada. Por consiguiente, describo esta oposición relativa del siguiente modo: to ón es a to guignómenon como una existencia substancial es a una existencia no substancial.

eius (i.e. del mundo) causativa est, non temporaria"[16]. La creencia en la coexistencia ontológica de aquello que es siempre y de aquello que es siempre generado, parece ser la doctrina del Timeo. Que la relación entre el uno y lo otro es primero que todo "causativa" y no "temporal" es probablemente también una inferencia ortodoja del pensamiento de Platón.

Sin embargo, la cuestión es aquí problemática y difícil. Viendo el asunto presente con Aristóteles, la generación del mundo implica materia —la cual existía con anterioridad—, una materia que obviamente tiene que haber sido capaz de alteración. El mundo del Timeo entonces habría sido indestructible pero generado. Platón, por tanto, habría propugnado la existencia de un universo tanto generado como eterno. La objeción fundamental de Aristóteles a este estado de cosas es la siguiente: "Ellos dicen (¿Platón y su escuela?) que las cosas entonces ordenadas fueron generadas desde el desorden; pero es imposible que aquello mismo desordenado esté al mismo tiempo ordenado, sino que es necesario que la generación sea un proceso temporal". (De Caelo 280 a 11). Por consiguiente, y de acuerdo con Aristóteles, Platón se contradice cuando afirma que el mundo haya sido generado (guenésthai), y haya sido al mismo tiempo eterno[17].

Desde el punto de vista de la teoría aristotélica de la generación, el

[16] Timaeus, Calcidius, ed. J. H. Waszink, Londres, 1962. cf. Proclo, in Platonis Timaeum Commentaria, 85 a, donde esta opinión es atribuida a Crantor. En cuanto a la defensa de Proclo de la eternidad del mundo, ver **In Tim. 174 e.**

[17] En el libro I de la Física, Aristóteles analiza también el proceso del devenir. Un hombre ignorante de música llega a ser un conocedor de ella (cap. VII). Lo que llega a ser es tal desde su contrario o ausencia. En un simple llegar a ser de cosas, uno de estos permanece y el otro no. Pero el 'sustrato' o 'sujeto', que en este caso es 'hombre', también permanece: διωρισμένων δὲ τούτων, ἐξ ἁπάντων τῶν γιγνομένων τοῦτο ἔστι λαβεῖν... ὅτι δεῖ τι ἀεὶ ὑποκεῖσθαι τὸ γιγνόμενον (...) (Fís. 190 a 13). Aquello que llega a ser es siempre un compuesto: en este caso 'un hombre que sabe música'. Todo llega a ser desde un sustrato o sujeto y una forma. Todo este proceso desde una materia a una forma, de generación de algo a su corrupción, incluye también tiempo.

Por otra parte, el modo en que Aristóteles refuta las aseveraciones de Platón en el Timeo, son, incidentalmente, una indicación adicional del carácter no mítico de la obra. G. Vlastos, The Disorderly Motion in the 'Timaeus' (1939), ed. R. E. Allen, pg. 835: "But crushing refutation would be singularly inept against 'mythology'".

argumento es claro. Ser generado significa literalmente llegar a ser, esto es, en último término lo que es generado llega a ser ente, *to guignómenon* se convierte en *to ón*. Pero para Platón 'to guignómenon' jamás llega a ser ente. Por consiguiente, para Platón, el proceso de generación no es necesariamente un proceso que incluya temporalidad.

La oposición relativa entre *to ón aei y to guignómenon aei,* no es por tanto entre 'lo perpetuamente ente' y 'lo perpetuamente generado como ente' o entre lo existente y lo no existente; sino entre 'lo ente o existencia substancial' y 'lo no ente que es existencia no substancial'. Algo existe o es substancial cuando es en sí mismo (katá tautá). "Lo que es generado", aunque existe siempre, nunca será substancialmente (ón oudépote); *to ón,* en cambio, siempre lo es. Así, la sentencia central de la investigación presente debería leerse: "Todo lo que ha sido generado, esto es, lo que tiene una existencia no-substancial, sólo puede llegar a ser lo que es, esto es, una existencia no substancial, debido a una causa". Ahora bien, la causa no le entrega existencia, sino que ella más bien genera *to guignómenon* en cuanto éste no tiene en sí mismo razón suficiente para existir. La causa propiamente genera cuando y desde que "lo generado" llega a ser o es generado como siendo algo. La causa entrega existencia en cuanto que da un modo de existir a aquello que está ya existiendo no-substancialmente y sin especificación. Y este es el caso de "lo perpetuamente generado" llegando a ser "mundo" o alguna otra cosa determinada.

La causa, pues, no genera existencia —le es imposible— sino genera un estado de ser que debe su existencia a una causa, es decir, no siendo en sí misma sino por otra realidad.

La conclusión, sin embargo, no es necesariamente 'ergo, el mundo es eterno'; pero de acuerdo a los principios ontológicos propuestos por Platón, y rechazando la objeción de Aristóteles como infundada, aparece posible afirmar que lo es.

Mas si es así ¿será necesario concluir que Platón ha usado el relato del Timeo como un recurso pedagógico? (didaskalías járin, De Caelo 280 a 2) [18], el texto de Aristóteles no parece aludir explícitamente aquí al relato del Timeo en general, sino específicamente a la palabra "guenómenon" en el Timeo. En ese caso —y esto parece un punto desfavorable a mi te-

[18] "didaskalías járin": una idea no de Platón sino de Jenócrates. cf. A. E. Taylor, A Commentary on Plato's Timaeus, Oxford, 1928, pg. 69; G. Vlastos, "The dissorderly Motion in the Timaeus", pg. 383 ed. Allen; R. Hackforth "Plato's Cosmogony, Classical Quarterly IX (1959), p. 17.

sis— el sentido obvio y más común de "guenómenon" puede haber sido "generado en el tiempo", "tener un comienzo"; todo esto en concordancia con la teoría de Aristóteles. Además, esos "algunos" (tines; De Caelo 279 b 33) a quienes se refiere Aristóteles, son presumiblemente miembros de la academia. La palabra *guígnesthai* y sus derivados tienen indudablemente un sentido doble que dificulta más su interpretación[19]. Pero aparte de Aristóteles, Atico (ver Proclo, in Platonis Timaeum Comm. 174 e) y Plutarco (De animae procreatione in Timaeo 1013 e y ss), se puede apreciar que la mayoría de los intérpretes antiguos pensaron que Platón afirmó de verdad en el Timeo la eternidad del mundo[20].

¿Será necesario por tanto, concebir al demiurgo como un recurso mítico? Pareciera que no, siendo que ente y devenir no excluyen causalidad, como se ha visto.

Puesto que el cosmos ha sido generado, ha llegado a ser algo que debe su naturaleza a otra realidad. Este 'cosmos' no es 'to guignómenon' en cuanto tal sino algo que 'guégone' (fue generado); es una realidad generada[21], por la mejor de las causas[22]. Es posible aquí establecer ciertas conclusiones relativas al presente problema. Ya que *to guignómenon aei* es algo de apariencia perpetua, la construcción del mundo no es una

[19] ¿Tendríamos que pensar que, aunque Platón haya dicho que el mundo fue generado en el tiempo, no tuvo la intención de afirmarlo? J. H. Waszink —Calcidius Timaeus— dice: "manifestum ergo est totam hanc argumentationem ex Platonismo medio oriundam esse" p. 76, nota —in finem—). Cf. F. M. Cornford, *op. cit.*, pg. 24-26 Cf. también Taurum apud Philopon, De aeternitate Mundi VI, 21 (Waszink, *op. cit.*, pg. 76) tines oun aitíai, di' has aguéneton onta ton cósmon guenetón hypotíthetai.

[20] Está también el problema del 'antes' que el mundo fuera generado: no había 'tiempo' anterior al mundo, cuyas esferas instauran el tiempo cósmico.

Por otra parte, las razones dadas por algunos comentadores antiguos con respecto a la generación del universo en el Timeo, como si Platón, aunque creyendo en la eternidad del mundo, haya explicado este asunto aquí de un modo diferente por razones pedagógicas o estilísticas, parece basarse en una confusión del sentido de 'guígnesthai'. Cf., por ejemplo, el Comentario de Calcidio (91, 11): "Quod in hoc solo libro facere animadvertitur, aeternarum rerum genituras comminisci, credo propterea ne, si audiant homines esse quaedam quae fuerint ex origine nata numquam, principatui summi dei derogari putent, si pari atque eadem sint qua deus antiquitatis praestantia..., at vero divinorum generum aeternarumque gentium origo et arx *non in anticipatione temporis sed dignitatis eminentia consideratur*", etc.

[21] Tim. 29 A: ὁ μὲν γὰρ καλλιστος τῶν γεγονότων. ibid. οὕτω δὴ γεγενημένος.

[22] Tim. 29 A: ὁ δ'ἄριστος τῶν αἰτίων.

creación *ex nihilo* sino que, como lo muestra Platón y lo evidencian sus comentadores, la obra real de un artesano desde materiales existentes. El demiurgo pues no es un "mito" sino una inferencia necesaria de las teorías ontológicas aquí expuestas.

Además, aunque generación se presenta como eterna, la construcción del mundo no es planteada como produciendo una substancia eterna. El discurso de Timeo tiende más bien a negar tal eternidad si su relato es tomado literalmente. Esto ha sido reconocido incluso por aquellos que han defendido la eternidad del universo como la opinión de Platón.

Por otra parte, mi parecer es que no hay en el Timeo una afirmación clara que especifique la no eternidad del mundo. Pero los argumentos de aquellos que afirman su creación en el tiempo, tienden a relacionar "generación" a "comienzo"; pienso que esta conclusión no se hace necesaria. Parece que la cláusula acerca del universo: "acaso era siempre, no teniendo ningún principio de generación, o fue generado proviniendo de un cierto principio: fue generado" (Tim. 28 B), no establece en primer lugar una oposición entre eternidad y comienzo sino entre "era" y "fue generado"; es decir, entre dos modos de existencia. El "era siempre" es "no teniendo ningún principio de generación", no porque es "siempre" sino porque, primeramente, "era". Por consiguiente, aquí se afirma en primer lugar la primacía causativa del ente substancial[23]. Posteriormente, estos indicios tendrán una confirmación visible a través del discurso de Timeo, en que las categorías del tiempo están ligadas íntimamente a la substancia del relato.

El alma es la mejor de las cosas existentes que han sido generadas. No hay afirmación acerca de su eternidad o no eternidad en cuanto tal, al menos que se vea 'generación' necesariamente como inicio en el tiempo, 'principio' como implicando por necesidad principio temporal[24].

Ahora bien, el hecho de que *to guignómenon aeí* es eterno no prueba fehacientemente, como se ha visto, la eternidad necesaria del mundo. Pero dado que el universo, que pertenece a 'to guignómenon', también "es generado" (guégone - egueguéneto), cosa que se realiza por la actividad de una causa, se alude a la posibilidad de que el mundo pudo haber na-

[23] En este punto, me encuentro a mí mismo si no disentiendo de la posición de G. Vlastos, al menos haciendo hincapié en aspectos diferentes de la misma frase central. cf. su Creation in The Timaeus: is it a Fiction? ed. Allen, esp. pgs. 402-05.

[24] Ahora bien, que esta relación es *también* de eternidad-comienzo, es aquí uno de los puntos conflictivos.

cido en el tiempo[25]. Las palabras que deberían hacer manifiesta la situación en que cosmos y modelo están en relación recíproca casi no se hacen presentes. Dígase, sin embargo, del modelo, que es una eternidad intemporal, y del cosmos, que es un tiempo eterno.

Las verdaderas razones de la creación del cosmos y la aceptación implícita de una interpretación general literal de este diálogo se fundan en el modo de concebir temporalidad en cuanto tal. G. Vlastos, me parece proponer un principio de solución a este problema[26]. Al discutir la idea de tiempo en Platón y Aristóteles, concluye que, en el pensamiento de Platón, mientras los movimientos son irregulares, no hay tiempo: "It is only when the regular motion of the heavenly bodies comes into being that time begins" (ibíd.). Pero el punto fundamental que quisiera resaltar ahora es la conclusión siguiente: "Now time so conceived is not the contrary of timeless eternity, but an approximation to it, its likeness (εἰκόνα, 37D6) ist imitation (38 A)" (ibíd.).

Básicamente, la razón de una creación en el tiempo se fundaría en el carácter imitativo del universo. La eternidad intemporal sería imitada, lo más perfectamente posible, por el tiempo eterno. La oposición relativa entre "era" y "fue generado" (28 B) está aun presente, en una nueva luz. Y *guénesis* recobra su lugar central; no porque se refiere a comienzo, sino porque marca los límites que separan el mejor de los modelos de la más bella de las imágenes[27].

La causa del mundo

Puesto que el mundo no es ente substancial, no puede llegar a ser algo que existe substancialmente, sino que se dice que es el más bello de los existentes no substanciales. El cosmos ha sido engendrado por la mejor de las causas (el 'demiurgo') y el más bello de los modelos. 'To ón', estrictamente hablando, se manifiesta como una realidad no generativa –por tanto no causal– en la medida en que este no confiere existencia substan-

[25] Nacido en el tiempo. No digo que el mundo haya sido eterno, en todo caso, puesto que el tiempo comienza con el mundo. Toda la discusión acerca de su eternidad significa, me parece, la posibilidad de que el alma, y con ella todo el universo, pueda haber sido concebida por Platón como co-eterna con su modelo, siendo la relación entre uno y otro de no-substancial y substancial, de ente y devenir, causa y producto.

[26] cf. The Dissorderly Motion. . ., pgs. 387-88.

[27] *op. cit.*, pg. 388: "This distinction between raw γένεσις and created χρόνος is the key to the whole account".

cial a aquello que, ahora, es considerado haber recibido de alguna otra realidad, la razón de su propio ser en sí mismo. Si esto último hubiese sucedido sin la intervención de una causa, el nuevo ente en sí habría sido generado para ser en sí mismo. Pero nada puede ser generado y tener al mismo tiempo una existencia en sí. 'To ón' entonces, no puede conferir 'to ón' a aquello que en algún momento o respecto no ha sido lo que es.

Sin embargo, hay un modo en el que ente en sí es un tipo de causa. 'To ón' se muestra como una unidad orgánica, un mundo inteligible ideal que abraza en sí todas las vivientes criaturas intelectuales.

Explicar cómo esta causalidad tiene lugar, y cuál la realidad misma de la causa no es fácil[28], desde que sólo se cuenta con un relato aproximado (ton eikóta mython; cf. Tim. 29 B-D). La causa del cielo es un artesano divino y eterno. El era bueno y quiso que el universo mundo fuera como él[29]. El parece pertenecer a lo eterno-ideal, aunque no siendo la entidad ideal eterna en sí. Lo generado estuvo allí siempre como el mismo lo estuvo, pero aquello presente en estado de desorden (Tim. 30 A). Este mundo es producido cuando todo lo que era visible fue organizado ordenadamente, y el artesano "trabando inteligencia en alma, alma en cuerpo, concertó el todo" (Tim. 30 B). La existencia del mundo no fue lógicamente necesaria; fue el resultado de la bondad magnánima del Dios. Así, el ente eterno y el cielo son relacionados por la bondad divina [30]. Esta bondad se expresa en el deseo del Dios de asimilar lo más posible la obra a sí mismo. El cielo surgió viviente y perfecto cuando su alma, "ella misma... enrollándose en sí misma, inició un principio divino de vida incesante e inteligente por la totalidad del tiempo" (Tim. 36 E).

Esta bondad actúa realizando su obra del modo más excelente[31]. Su modelo es el ente inteligible, el mejor de los ejemplares. La conexión que une cielo a realidad es talvez la más cercana a lo consubstancial, puesto que Dios hizo el mundo con su alma "la mejor a partir de lo mejor". La separación entre 'to ón' y 'to guignómenon' no ha sido destruida; sin em-

[28] Tim. 28 C: τὸν μὲν οὖν ποιητὴν, κτλ.

[29] Tim. 29 E: ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος.

[30] Tim. 30 A: θέμις δὲ οὐτ'ἦν οὐτ'ἔστι τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον.

[31] No es claro cómo el bien actúa. Si como un ente superior, incluso más allá de la esencia (cf. Rep. 509 B), y por tanto es representada por la idea del bien; o como un ser intermedio —y en un cierto sentido inferior—, un medio entre el mundo eterno y el generado. En el segundo caso, el demiurgo es generalmente asimilado a 'nous'.

bargo, en virtud del Dios, alma se convierte en la cosa más cercana al universo ideal.

'Ousía' y su relación con el alma

Siendo la mejor de las cosas generadas, podemos preguntar qué tipo de realidad es el alma. Podemos, primero que todo, encontrar una respuesta considerando el modo de su composición en Timeo 35 A ss. Sería conveniente establecer el sentido de *ousía* en este pasaje y su conexión con 'to ón'. Lo he traducido como "esencia"[32]. El demiurgo crea el alma, **combinando** una tercera forma de ousía, un medio entre la esencia **indivisa** que siempre permanece en sí, y aquella que se encuentra divisa en los cuerpos. Si tomamos literalmente la primera oración, hubo dos géneros o tipos (eidos) de ousía anteriores al cosmos. Aquel género que permanece (ejoúses) siempre *katá taútá,* debería identificarse con lo que es siempre substancial. Este es también *aei katá taútá ón.*

¿Hay alguna connotación diferente en el significado de *ousía?* cuando Sócrates discute con Simias el distanciamiento del filósofo con respecto a su cuerpo y la purificación a que somete su alma, vuelve el hilo de la discusión hacia el conocimiento de realidades como 'lo justo en sí mismo' (díkaion autó) o 'salud' y 'vigor'. En lo que respecta a su esencia, no hay conocimiento de estas realidades a través del sentido; esto es, en lo que concierne a 'lo que una cosa es realmente'[33]. En otro pasaje del mismo diálogo (Fedón 92 D), Sócrates refuta la teoría del alma como armonía. Piensa que la existencia del alma antes de encarnarse es tan cierta "como la existencia de aquella esencia (ousía) que tiene el nombre de "lo que es". La ousía parece revelar la naturaleza real o el estado de algo que realmente es. Se podría decir: 'to ón', el ser substancial, en cuanto es lo que realmente es, es ousía. Habrá, sin embargo, que buscar mayores evidencias con respecto a este asunto.

Timeo, en 29 B ss., relaciona la ousía a aquello que es 'estable, firme y conforme a entendimiento[34]. 'Guénesis' es referido a 'aquello que es

[32] Como Cicerón parece haber escrito en alguna parte (cfr. Fragmenta Incerta, ed. Muller, 10 (412): essentia. "docet nos substantiam sive, ut cicero digit, essentiam duplicem esse"; en Calcidio, Comentario al Timeo, 92-25 ed. Waszink. Pero en su Timeo, Cicerón traduce "ex ea materia quae individua est... ed Plasberg (1938) págs. 166b-167b.

[33] Fedón 265 D; cf. La nota de Burnet. ὅ τυγχάνει ἕκαστον ὄ

[34] Tim. 28 B: τοῦ μὲν οὖν μονίμου καὶ μετὰ νοῦ, κτλ.

modelado en relación al modelo'. 'Ousía', efectivamente, concierta con la verdad como 'guénesis' con la opinión[35]. Así, 'ousía' expresa en forma manifiesta la condición de ser firme y estable; esto es, expresa el modo en que el ente eterno substancial se conduce y mora. Al mismo tiempo, y de manera relevante, 'to ón' es eminentemente inteligible (28 A, noései metá logou perileptón), así como lo es 'ousía', al existir esencialmente, expresando una relación directa con la verdad. Esta relación es en cierta medida el resultado de la actividad del pensamiento conforme a razón.

Hice alusión anteriormente al hecho de que, de acuerdo con el texto entre manos, había dos géneros o tipos de ousía anteriores a la creación del alma. Puesto que la mezcla que ha de producir el alma del mundo es, de un cierto modo, hecha de la ousía indivisible y la divisible, habrá que entender que esta tercera forma (tríton eidos) que crea el alma, no es literalmente una fusión de la 'ousía indivisible', que es siempre rigurosamente trascendente[36].

Investiguemos, pues, la "esencia generada divisible en los cuerpos" (ousía perí ta sómata guignoméne meristé). En la página 48 E ss., Timeo explica el concepto de 'receptáculo' (hypodojé). Hacia el final de este notable pasaje, Timeo afirma: "Así pues, en resumen y conforme a mi veredicto, téngase esta proposición (logos) que he reflexionado: ente y lugar y generación (guénesis) son (einai), tres de tres maneras diferentes, aún antes de ser generado el cielo"[37]. Si se compara esta afirmación con el pasaje de 35 A, debería concluirse que los elementos desde los que el artesano creara el alma, fueron originados desde los tres factores existentes con anterioridad a la creación del alma del mundo. Me ha parecido ver en 'ousía' una expresión de 'to ón' (cf. Tim. 51 E - 52 A). Pero ¿Qué se puede decir de 'lugar' y 'generación'? La esencia divisible no puede ser la multitud real de los seres, puesto que ellos no existen aún. No puede ser la agitación tumultuosa de los elementos del caos primordial. Los únicos dos conceptos que restan son 'lugar' y 'generación'.

Ahora bien, el lugar o espacio siempre existente nunca perece, "mien-

[35] Tim. 29 C: ὃ τὶ περ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια.

[36] Trataré de explicar esta afirmación más adelante. Diría pues tentativamente: lo que es indiviso, en principio no puede ser parte de una mezcla a modo de parte. Aquí alma es una fusión de ambas esencias cual un término medio —análogos— entre una y otra.

[37] Tim. 52 D: ὑπσδοχή (receptáculo) es finalmente asimilado a χώρα (lugar o espacio).

tras proporciona un cimiento a todo aquello que tiene generación" (Tim. 52 B 1). Espacio y generación, aunque son géneros diferentes, son ciertamente conceptos correlativos, puesto que 'espacio' no llega a ser lo que es sin la 'generación' que tiene lugar en él. 'Generación', por otra parte, no puede tener cabida sin 'espacio'.

Además, 'generación' es descrita en 52 A como aquello que es "sensible, generable, perpetuamente móvil, siendo generado en un cierto lugar y pereciendo allí de nuevo, aprehensible por la opinión que se conforma con la sensación". La imagen que constantemente surge en este 'espacio', se dice que es como el fantasma (fántasma) de otra cosa, por lo que se hace necesario que sea engendrada en algo diferente —es decir en un lugar— "aferrándose de cualquier modo a la esencia (ousía), o ella si no es nada en absoluto" (52 C). Por otra parte, 'espacio' es la única cosa que puede ser llamada por expresiones como 'esto y eso' (Tim. 50 A).

De acuerdo con Timeo 52 AC, y en conformidad al modo en que generación y espacio son aludidos, debería inferirse que la correlación de ambos corresponde a 'to guignómenon aei'. Me permito afirmar, por tanto, que la esencia divisible de que se habla en 35 A, es el receptáculo siempre generante en relación a las imágenes en constante movimiento; una y otra parte de esta ecuación formando una realidad orgánica[38]. Las copias o imágenes serían las cuasi esencias que son constante y perpetuamente divididas en el perpetuamente existente espacio. En otras palabras, el alma cósmica es el medio armónico entre realidad inteligible y necesidad. La composición del alma, entonces, sigue el diseño ya estable-

[38] Si las ideas aluden a términos genéricos, cada idea puede decirse que es idéntica a sí misma y diferente de cada otra. Una solución a este asunto sigue siendo difícil. Ver, las afirmaciones de Crombie acerca de este problema (*op. cit.*, vol. II, pg. 203): "But if every general term exists both as something unitary in itself and as something multiple in its embodiments, then its ousía, self identity and difference from anything else may presumably be said to exist both in a unitary ("indivisible") and in a multiple ("divisible") form".

Ver, G. M. A. Grube, The Composition of the World Soul in Timaeus 35 A-B, Classical Philology, 27, 1932, pg. 80: " 'Being' is of two kinds, that in the noetic and that in the phenomenal world". Pero, R. Hackforth, Plato's Cosmogony, Classical Quarterly IX (1959), pg. 20, hace hincapié en que 'Divisible Being' (μεριστὴ οὐσία) "is just as irrational as the Indivisible Being (ἀμέριστος οὐσία) by virtue of which it apprehends indivisible intelligible forms".

Pero, por otra parte, G. E. L. Owen, The Place of the Timaeus in Plato's, Dialogues Ed. Allen pg. 328, piensa que el pasaje de la creación del alma no debería ser interpretado a través del 'Sofista'.

cido de paradigma, demiurgo y copia. La esencia indivisible se corresponde con "aquello desde lo cual lo que es generado surge modelado"; la esencia divisible con "lo que *por una parte* es generado, y *por otra*, lo en lo cual es generado" (Tim. 50 C), es decir, el mundo fenoménico.

El alma del mundo es por tanto un medio desde el punto de vista de su estructura ontológica. No siendo una esencia divisible, no comparte la condición irracional de esta última[39]. Por ser un medio, ella puede 'gobernar' lo divisible en virtud de su participación con lo indivisible. La banda desde la que el alma ha sido formada, y que se muestra hendida en dos –la rotación de 'lo mismo' y de 'lo otro'– expresa también, objetivamente, la condición dual del alma cósmica[40]. Los diferentes movimientos del alma insinúan la diversidad de su composición, pero los periódicos intervalos de sus mociones recurrentes evidencian la indivisibilidad de su naturaleza. El alma, en cierto modo, como I. M. Crombie dice, "consists of these two orbits"[41]. No más que eso, pero no menos. Futuros diálogos pondrán de manifiesto secuencias naturales de esto, en especial, una teoría del movimiento más coherente, una epistemología basada en las mociones del alma, y una teología astral de vastas implicancias individuales y políticas.

[39] El alma es superior a la ousía divisible e inferior a la indivisible. Ver Proclo, In Platonis Timaeum Comm. 185 E, υέση γὰρ οὖσά τὸ μὲν κρεῖσσον ἕξει χειρόνως, τὸ δὲ χεῖρον κρεισσόνως. καὶ τοῦτο μὲν δῆλον εἴπερ μή ἐξ αὐτῶν ἐκείνων ὑφέστηκεν, ἀλλ'ἐκ τῶν ἀνάλογον ἐκείνοις. 'To análogon' es el concepto básico para la inteligencia del alma como medio. Este concepto también hace posible una cierta teoría de participación, en relación a las ousíai.

[40] Una interpretación de la función de la ousía, igualdad y alteridad basada en el Sofista como prácticamente su única clave aclaratoria, no me parece convincente. cf. Plato's Cosmology, F. M. Cornford, pgs. 61 ss. "The terms Existence, Sameness, Difference, would be simply unintelligible to any one who had not read and understood The Sophist". Un tratamiento semejante en un contexto algo diferente, en Eschatologie et Connaissance, de P. Kucharski, Archives de Philosophie 39 (1966), pgs. 6-14.

Para una crítica de la supuesta dependencia del Timeo en el Sofista, cf. G. E. L. Owen, The Place of the 'Timaeus' in Plato's Dialogues (1953) ed. Allen, pgs. 326-29.

[41] *op. cit.*, vol. II, pg. 214. Y puesto que las órbitas son hechas de proporciones análogas, el alma es la móvil y ordenada expresión del número. Ver, A. Rivaud, Platon, Timée, Notice, pg. 51: "Des éléments dont se compose l'Ame du Monde, et, par suite, la partie immortelle de notre âme, le plus important, le seul qui demeure, c'est le nombre. En définissant l'âme un nombre qui se meut, Xénocrate reste fidèle a l'esprit des doctrines du Timée".

Alma y conocimiento

El hecho de que el ente real existe en sí mismo, es al mismo tiempo expresión de su inteligibilidad. Puesto que es siempre *kata taútá,* el ente substancial es aprehensible por la inteligencia (noesei) y la razón (metá lógou). Ser en realidad es ser inteligible; en ese sentido la verdad expresa el carácter noético del ente substancial. De acuerdo con esto, el ente verdadero del alma es verdaderamente epistemológico. La razón primera de este hecho es su composición misma, un medio analógico entre dos esencias eternas, la indivisible y la divisible (cf. Proclus in Tim. 182 D). Por la misma razón, ya que la esencia (ousía) comparte igualdad y alteridad, el alma ha sido constituida en esa condición intermedia[42]. El sólo hecho de que su naturaleza ha sido construida en el modo de la esencia hace al alma inteligible.

Sin embargo, ¿qué constituye la esencia del alma? o ¿cuándo, por así decirlo, se establece el alma siendo lo que es? Alma llega a ser lo que es cuando inicia la revolución incesante e inteligente de su vida a través del tiempo total. La esencia del alma cósmica es su vida, que es vida en movimiento circular, la moción eminente de la razón. La vida misma del alma, en su estado esencial, es inteligibilidad. En este sentido se dice que ella participa de razonamiento (loguismoú) y armonía. Por el hecho de ser lo que es, el ente substancial es eternamente inteligible. Pero el alma, la mejor de las cosas creadas, torna circularmente en sí misma sobre sí misma por la temporalidad toda. Consecuentemente, ella ejerce inteligencia en la medida de su propia realidad circular.

El alma, tejido inteligible del universo, no es esencia indivisible, pero es capaz de tener conocimiento de aquella esencia por causa de su propia constitución. Pero no es un conocimiento que progresa o se perfecciona avanzando de ignorancia a conciencia. Alma es creación perfecta, puesto que es constituída en la totalidad del universo y tiene un divino principio (36 E, cf. Tim. 30 D; 92 C). El modo como el alma conoce, no es por tanto sólo contemplando sino también juzgando y proclamando la

[42] cf. Proclo, In Platonis Timaeum Commentaria, 188 F-189: "así también le acontece a la ousía 'lo mismo' y 'lo otro' y toda ousía es partícipe de igualdad y alteridad..."

Igualdad y alteridad se refieren, primero que todo, a la estructura del alma; no expresa directamente una teoría del conocimiento. cf. G. E. L. Owen The Place of the 'Timaeus' in Plato's Dialogues, ed. R. E. Allen, pgs. 327-28: "The Timaeus employs an older and simpler scheme..."

'ousía': légei kinouméne diá páses heautês, etc. (Tim. 37 B). El alma acredita una relación, y expresa el modo de aquello que es siempre en sí. En el caso de la ousía noética actúa como un inferior, en el caso de lo divisible como un superior (cf. Proclo, in Tim. 185 E); actuando siempre de acuerdo a analogía[43].

Hay algo aquí difícil de visualizar, puesto que no está propiamente en el nivel de nuestras propias categorías de conocimiento. Pero lo cierto es que el mundo 'entiende' el universo real y el universo fenoménico en virtud de su constitución esencial. Activando por sí misma sus propias mociones, el alma del mundo se convierte en cosmos, y por este mismo hecho, en una entidad gnoseológica, como se ha dicho. En el alma, moverse es conocer[44].

"Esta, pues, volviéndose sobre sí misma" (Tim. 37 A). "Moviéndose a través de la totalidad de sí misma" (Tim. 37 B). La verdad esencial de esta afirmación, sugerida ya por el texto mismo, parece haber sido vista por Plutarco. Al explicar cómo es que el alma concibe lo sensible, afirma que la entidad de que ahora se trata no es el alma simplemente dicha sino el alma del cosmos, que nace de la asociación de la ousía más poderosa e indivisible con aquella divisible. (De Animae Procreatione in Timaeo 1224 E). El punto central en la presente discusión es la idea de estructura conectada con la idea de conocimiento[45]. Esta inextricable composición de estructura e intelección en las mociones del alma es expresada concretamente por Plutarco en el contexto del movimiento de lo mismo y de lo otro. "Son estas", afirma, "el poder de discernimiento

[43] El alma se convierte en un medio en virtud de la estructura analógica de su propia esencia. Proclo dice (Comentario, 186 B): εἰ δὲ τρία τὰ ἀνάλογον, ὧν ἡ ψυχὴ μέσον, οὐχ ἁπλῶς ἐστιν οὐσίας μέση καὶ γενέσεως, ἀλλ' οὐσίας ἀγενέτου πάντη καὶ οὐσίας μεριστῆς γενομένης τῆς περὶ σώμασιν. cf. Plutarco De an. edición H. Hubert 1959, 1023 C I: προσῆκον ἐν μέσῳ τὴν οὐσίαν ὑπάρχειν.

[44] P. Thévenaz, L'Ame du monde, le devenir et la matière chez Plutarche, Paris 1938: "La connaissance est un mouvement, comme l' indique le Timée 37 AB. C'est par le movement que l'âme entre en contact avec les choses et peut "proclamer" leur similitudes et leur dissemblances (λέγει κινουμένη)". p. 74.

[45] P. Thévenaz, *op. cit.*, ha visto la preeminencia de las estructuras en el hecho del conocimiento, como parece ser la doctrina correcta de Plutarco con respecto al Timeo. cf. pg. 47: "Pour Platon l'essence du connaissant et l'essence du connu se réfèrent aux structures de l'acte de connaissance plutôt que l'inverse; dans le Timée en effet, la connaissance est définie plus par sa démarche que par son objet".

y el de movimiento" (to kritikón kai to kinetikón, De An. 1024 E). Parece posible vislumbrar, en el pensamiento de Plutarco, una suerte de ontologización del proceso del conocer en el alma del mundo.

Como lo dice Timeo, el alma anuncia... "donde y de qué modo y cuando, en relación a cada cosa, a cada cosa le acontece ser o padecer con respecto a lo que es generado y a lo que existe siempre en sí mismo" (Tim. 37 AB). La entidad psíquica universal anuncia lo siempre-uniforme y lo que proviene, de acuerdo con sus categorías temporales[46]. Lo siempre-uniforme no tiene 'donde' ni 'cuando'; sin embargo, el logos del alma provee al ente substancial ideal de un lugar inteligible, un tiempo noético[47]. Por lo tanto, el alma cósmica hace inteligible para sí misma la totalidad de la realidad por su entendimiento y conocimiento (nous epistéme te), al operar en la esfera de lo siempre-uniforme, del mismo modo que, al operar en la esfera del devenir, por su opinión y creencia.

El alma, entonces, crea, por sus propios movimientos, un todo inteligible no sólo en relación a sus vástagos mundanos, sino también —por su propia naturaleza— en relación a toda noética realidad. Y por consiguiente, el alma del mundo se convierte en una real esfera inteligible para el hombre, pues provee a la humanidad de un *topos* cósmico y noético que —mientras involuciona sobre sí mismo— da inteligibilidad a la totalidad de nuestro universo.

Que contemplando las revoluciones celestes aprendemos número y filosofía, prueba la importancia fundamental del cosmos, no solamente en sí mismo, sino también con respecto a nuestra propia vida noética. El alma hace inteligible para nosotros las ideas eternamente existentes. "La visión pues según mi palabra", dice Timeo, "ha llegado a ser para nosotros causa del más grande provecho" (Tim. 47 A)[48]. El círculo de lo mismo, en su diurna revolución, y el círculo de lo otro, en especial en virtud de la luna y el sol, nos han hecho posible el descubrimiento del número y nos han dado la noción del tiempo[49].

El logos del alma es siempre tan verdadero cuando describe el círculo de lo otro como cuando describe el de lo mismo (37 B). Pero el alma no está sólo en la esfera de la verdad. Timeo dice que cuando 'lo otro' se

[46] cf. Plutarco, de Animae procreatione in Timaeo, ed. H. Hubert 1959, Nº 1023 F: ἐν τούτοις ἅμα καὶ τῶν δὲκα κατηγοριῶν ποιούμενος ὑπογραφήν...

[47] cf. P. Thévenaz, *op. cit.*: "L'Ame est donc le lieu de la intelligence agissante". p. 52.

[48] cf. ibíd.

[49] Una idea que será posteriormente desarrollada en el Epinomis.

mueve 'en recta carrera' (orthós ión")[50] "surgen opiniones y creencias firmes y verdaderas" (Tim. 37 B). Cuando el conocimiento se refiere a lo real, la verdad se revela; pero cuando se refiere a lo sensible, sólo opiniones rectas. La totalidad del alma envuelve en sus actos de conocimiento la totalidad de los mundos real y generado.

Puesto que el concepto de 'ousía eterna' se obtiene a través de las mociones de la imagen que perpetuamente la imita, nuestro conocimiento en relación a lo eterno ideal difícilmente puede liberarse del tiempo, 'la imagen móvil de lo eterno conforme a número' (cf. 37 D). El 'logos' del alma es inevitablemente temporal; pero la recurrente, eterna repetición de sus mociones inteligentes hace inteligible para sí y para nosotros el paso del tiempo en virtud de la unidad.

La ousía eterna es el único 'es', y la sola realidad a la que se puede aplicar estrictamente el presente sin sucesión. El 'logos' del alma es realmente verdadero sólo en lo que concierne a la esencia eterna. Lo que en la substancia permanente está unido en esencia, es decir, en su ser y en su verdad, en el alma es un proceso de posesión intelectual en virtud del *logos*. Este *logos* es la expresión de la verdad poseída, el conocimiento siempre permanente de la esencia eterna.

[50] El texto presenta variantes de cierta importancia.

Fernando Quintana Bravo
Universidad de Chile
Dpto. Estudios Humanísticos

SOCRATES Y ARISTOFANES: EL TEMA DEL ANALISIS EN EL DISCURSO MORAL*

El debate en torno a un perfil histórico y uno filosófico de Sócrates, dista bastante de haber llegado a un término aceptable; la carencia de textos emanados de él mismo, dejan entregado dicho dabate a la búsqueda de los datos o antecedentes en los textos de otros, como los de Platón, Aristóteles, Jenofonte, para no indicar la abundante difusión entre los estoicos, como Epícteto, y esto conduce a complejas cuestiones de tipo hermenéuticas. Acaso el extenso y acucioso estudio de V. de Magalháes-Vilhena, *Le Probléme de Socrate,* que se propuso dilucidar la cuestión del Sócrates histórico y el Sócrates platónico, sea una muestra elocuente del tipo de debate e indagación, en el que el manejo de las fuentes históricas y las cuestiones nocionales de la comprensión histórica de la filosofía, se entrecruzan para formar un tejido apretado en el que todavía caben otros añadidos[1]. Nuestro propósito no es rebuscar tanto en esa verdad por una serie de notas que han surgido con motivo de una investigación más amplia en torno al pensamiento griego clásico sobre "tó díkaion". Los discursos de Calicles en el Diálogo *Gorgias* y de Trasímaco en *República I* han obtenido toda suerte de atenciones y preocupaciones, como no podía ser menos tratándose de la tesis de que *tó díkaion* es lo que se ajusta al que tiene más fuerza; pero esto que puede pasar como muestra ejemplar de la retórica sofista, no puede impedir que se considere este otro aspecto señalado por Platón en *República II,* 358 a y sgts., en el sentido de que dicha tesis anida y encuentra aceptación en el decir popular y por lo mismo se inscribe en ciertas formas de la tradición cultural en que se organiza el diálogo. De ahí que la urgencia del examen crítico de esas formas tradicionales no sólo queda justificada, sino desencadena reacciones variadas. En las *Nubes* Aristófanes ofrece burlescamente el retrato de un Sócrates que se ocupa de dilucidar el sentido de tó díkaion, lo "justo", según un método de análisis que en definitiva es un peligroso juego de palabras que amenaza y perturba la tradición constituida; por eso, el pleito surgido desde las profundidades subterráneas del "frontisterio" socrático en contra de la tradición, siendo un mal entendido, habrá de terminar violentamente.

* El presente trabajo está formado en verdad por una serie de notas que han surgido con motivo de una investigación más amplia en torno al pensamiento griego clásico sobre "tó díkaion".

[1] V. de Magalaes-Vilhena, *Le Probléme de Socrate,* que lleva como subtítulo *Le Socrate historique y le Socrate de*

rica trama, sino más bien destacar que si Sócrates aparece asociado con un momento del filosofar, uno de cuyos rasgos es el manejo que se le reconoce de un tipo de *análisis* en el ámbito de las nociones morales, el esclarecimiento de éste tiene que considerar como importante la oposición que nos plantea a la posibilidad de ese análisis el retrato burlesco forjado por Aristófanes. La comedia, aparte el elemento lúdico, comparte con la tragedia la elevación a un rango universal de ciertos caracteres humanos, en este caso, más que la persona del filósofo Sócrates, es puesto en escena un modo de filosofar.

Lo anterior no significa en modo alguno desconocer la necesidad de considerar los múltiples aspectos de aquel debate. Pero la empresa de reconstruir el Sócrates verdadero tiene que pasar por los múltiples ecos y testimonios tan varios esparcidos en textos de épocas y autores distintos. Ciertamente Platón no fue una suerte de Arriano, que asi como éste recogió las lecciones orales de Epícteto en la forma de 'diatribas', haya podido reflejar en sus Diálogos los desarrollos efectivos del pensamiento de Sócrates. Sí, en cambio, encontramos una zona de encuentro en el Sócrates "dialogante", en el Sócrates que infatigablemente va tras un saber acerca de la virtud, y que pregunta y no se satisface con esta o aquella respuesta y pregunta otra vez, exige aclaraciones, a ratos se mofa de sus interlocutores, propone problemas y pide soluciones, va y viene sosteniendo esos "diálogos" sobre temas preferentemente morales. Este estilo coloquial no es, por cierto, un modo social atractivo literariamente. Obedece a razones más profundas, que tienen que ver con un designio

---

Platon, ilustrativo del propósito que le anima (P.U.F., 1952). En la extensísima introducción (págs. 7 a 124), en que intenta fijar el estado actual del debate en torno a la realidad histórica de Sócrates, termina por descartar, con buenas razones, las posiciones extremas de Burnet y Taylor, por un lado, y las de Diels, Shorey, Friedländer y Gigon entre otros, por otro lado, y escribe: "La hipótesis de la historicidad del socratismo platónico debe ser descartada al mismo tiempo que aquella que rechaza toda pretensión a saber lo que fue históricamente Sócrates. Son, parece, dos hipótesis que definen un estado superado. No hay testimonios privilegiados, en el sentido que nos restituyan al Sócrates *real,* sino que hay un Sócrates *más verdadero* por relación al cual todos los otros se ordenan y gracias al cual solamente la posibilidad de un Sócrates "histórico" tiene sentido" (p. 124). De este modo, para este autor, el Sócrates platónico resulta ser el más verdadero por virtud del principio selectivo dominante en la investigación histórica.

metodológico, y es este aspecto el que nos interesa de manera primordial. Por aquí hay que encontrar, entonces, la vinculación del Sócrates "dialogante" con la burla de Aristófanes, que no es el necio afán de hacer risa a costa de una persona, sino el atisbo de ciertos extravíos y peligros en esa dialógica. No se trata, por otra parte, de reditar los confusos orígenes del escepticismo que coincidiendo en parte con el intelectualismo socrático —en la vinculación de la areté y el saber— desde Aristipo y los cínicos, pasa por el pirronismo hasta llegar a Sexto Empírico, en que devaluado el mundo de los sentidos, el proyecto es buscar en la razón los conceptos morales, por lo que conviene el rescate de la antigua dialéctica, o si se quiere esa analítica de conceptos[2].

A partir de los estudios de Hegel sobre Sócrates, en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* (t. II, págs. 39 a 100, de la edic. de Fondo Cultura Económica), se ha introducido en la comprensión de Sócrates el principio organizativo de la historia del pensamiento griego, que adscribe a éste el mérito de haber introducido la *ética,* como disciplina filosófica, encargada de dar cuenta de la moralidad convivida y practicada, aunque no consciente, en la polis, y ello por contraste con una "filosofía natural" anterior. Esto, por lo demás, estaba anticipado por Aristóteles, quien en su *Metafísica,* M 4, 1078 b, sitúa a Sócrates precisamente indagando sobre temas morales, haciendo ver que la ocupación anterior, la de los "physiologoi", era en torno al *arché* (el agua, los 'elementos', etc.), pero sin constituirse una reflexión metódica sobre la moralidad. Sócrates es, sin duda, una de las grandes figuras, en su época y en todos los tiempos. Lo que Hegel ve en Sócrates es que la conciencia extrae desde

[2] Véase, por ejemplo, el estudio de V. Brochard, *Los Escépticos Griegos* (Losada, Buenos Aires, 1945), especialmente los Libros III y IV, sobre el "escepticismo dialéctico" y el "escepticismo empírico", respectivamente (págs. 277 a 475). Este autor se mueve, en realidad, en el terreno cultivado por la modernidad y en el fondo trata de hacerse cargo del problema de la 'suspensión del juicio en materia moral'. En la tradición escéptica, descartados los sentidos y los meros conceptos de la razón como aptos para dar solución a los problemas morales concretos, quedaría una difusa y problemática zona de conceptos de rango especial, que serían las ideas morales, las que por su índole especulativa, quedarían en tela de juicio. Sus defensores serían los dogmáticos y la duda escéptica su contrapartida natural. La oposición se resuelve, de modo clásico, mostrando que los escépticos al impugnar la dogmática, incurren en el mismo tipo de dogmatismo que cuestionan. (v. en *op. cit.,* Conclusión, págs. 475 a 519).

ella misma lo verdadero y tiene que ir a buscarlo en ella y sólo en ella. Este es, pues, un "principio de libertad subjetivo": el ser humano debe preocuparse sólo de una cosa, saber cuál es su naturaleza moral, para poder obrar así lo mejor. La moralidad pública deviene ética si la conciencia moral la certifica. Esa moralidad pública, piensa Hegel, consiste en una moralidad general, sin que revista la forma de una convicción del individuo en su conciencia aislada; de este modo, la ley o el Derecho vigente, como expresiones de esa moralidad, existen en su mera vigencia, sin un cuestionamiento de sus fundamentos, y por lo mismo, como algo último con lo cual la conciencia se satisface, ateniéndose a él. Pero la conciencia indaga y se pregunta el fundamento de esa moralidad y trata de encontrarlo desde sí misma; los preceptos tales como no mentir, no robar, no matar o dañar a nadie viven en esa moralidad, pero la conciencia, desde la cual tiene que surgir la decisión moral, hace vacilar el carácter de generalidad de esos preceptos, al captar cómo esos mismos principios se aplican de modo contradictorio en casos o situaciones particulares, por ejemplo, bien a los amigos y mal a los enemigos, con lo que vacila el edificio de la moralidad convivida y aceptada. Esto explica que Sócrates no enseña nada, en realidad, sino enseña a darse cuenta que no se sabe nada. De ahí el peculiar método y la ironía socrática, que precisamente buscan hacer vacilar la fe en nuestras convicciones morales generales.

Que este método tiene que ver con la dialéctica lo vio, y no podía ser de otro modo, el propio Hegel, cuyo estudio está dirigido a develar el sentido de esta dialéctica de Sócrates. Su reparo es que esta dialéctica es subjetiva y, en último término, de alcances más restringidos de los que podrían pensarse. Existe, sin embargo, el riesgo de extraviarse en una cierta idealidad, haciendo de la ironía un principio general, ("la ironía general del mundo", en la terminología hegeliana). El método socrático presenta, en efecto, una primera fase, si se quiere, destructiva, pues induce al interlocutor a poner en tela de juicio sus convicciones, creencias, opiniones y saberes, empujándolo a buscar dentro de sí mismo. En un sentido restringido hay un factor verdadero en este procedimiento, en el sentido de que tiende a dar un desenvolvimiento y plena conciencia de nociones que generalmente se mantienen en un nivel abstracto, sin representación concreta o aplicación a situaciones particulares. Revela su utilidad en eso. Pero otra cosa es pensarla como un principio general; si lo que importa es el decisionismo, la persona individual, la ironía en sentido general, conjugada con aquélla, en el fondo se traduce en la posi-

bilidad de jugar con todo, de tomar en broma cualquier cosa y eso, claro está, termina en una broma universal, de quien se cree por encima de la moralidad reinante.

Aún cuando nuestro propósito no es ahondar en la meditación hegeliana, ni entrar a debatir el problema de la dialéctica, interesa sí tener presente que en esa línea de reflexiones es Aristófanes quien ofrecería, a la postre, el desenlace de la dialéctica subjetiva de Sócrates, empujándola hasta sus últimas consecuencias[3].

Lo que nos atañe es ubicarnos en un punto en el que sea posible mostrar cómo el análisis empleado por Sócrates queda expuesto a dificultades que, en líneas generales, quedan delineadas en la representación cómica de Aristófanes. Esto supone ubicarnos ante un Sócrates "textual" a la manera de *dramatis persona* en los Diálogos Socrático-platónicos.

En la obra platónica es fácil reconocer que hasta *República* aproximadamente, esto es hasta *Menón* y *Fedón,* se empuja incesantemente el desenvolvimiento de una noción de "dialéctica" *(dialéghezai)* que se fusiona con la de diálogo mismo y cuyo rasgo distintivo es la *refutación* o *elenchus.* Cuando se habla de diálogo socrático o refutativo se alude, entonces, a aquella forma muy particular de conducir un coloquio.

El estudio de la dialéctica platónica comprende, en realidad, tres partes, que corresponden a las tres formas en que esta dialéctica se desarrolla. La primera es la dialéctica refutativa o elénquica y es la que se diseña en los hábiles diálogos socráticos, en la obra inicial de Platón, hasta *República* aproximadamente. Una segunda parte, que es la dialéctica hipotética (o método de análisis por hipótesis), que se encuentra por primera vez en *Menón* 86d a 87c, en *Fedón* 92a, 100a y 101a, y en *República* 509d y sgtes. (la potencia dialéctica y el paso a lo no-hipotético, *anhypotheton,* que describe este último diálogo). La tercera parte es la dialéctica dierética, que se encuentra especialmente en el Diálogo *Sofista,* y

[3] El texto de las *Lecciones, op. cit.,* es como sigue: "Toda la exageración que podríamos achacar a Aristófanes es el llevar esta dialéctica a sus últimas consecuencias, por absurdas y amargas que ellas sean; no puede decirse, sin embargo, que esta pintura aristofánica incurra en ninguna injusticia para con Sócrates. Lejos de ello, debemos admirar incluso la profundidad de Aristófanes al ver el lado negativo de la dialéctica socrática y destacarlo —a su modo claro está— con tan enérgicos colores. No cabe duda que, según el método socrático, las decisiones incumben siempre al sujeto, tienen como centro la conciencia (moral) del hombre; cuando esta conciencia sea mala, por fuerza tendrá que repetirse la historia de Strepsíades" (p. 82).

alude en general al método de división o diéresis descrito allí. Estas tres partes se articulan entre sí para formar un todo, como fases de un mismo proceso. Entenderlo así significa comprender la "potencia dialéctica" de que nos habla Platón *(dynamis dialektiké)* y conferirle un rol en las conexiones entre la lógica y la ontología, en una especie de sustrato agatológico, en que surge la idea de bien.

Cuando hablamos del diálogo socrático apuntamos a aquella forma refutativa y parcialmente a aquella forma hipotética. Corresponde a Platón el mérito de haber forjado una dialéctica que más allá de las cuestiones metodológicas se interesa por los fundamentos ontológicos. Que aquí no sea posible establecer el límite preciso y firme entre Sócrates y Platón es asunto que ha ocupado largamente la atención de los estudiosos del pensamiento griego y dilucidarlo implica la reconstrucción del Sócrates real, lo que no parece haberse obtenido con claridad. Pero sí puede ganarse una mejor comprensión de las dificultades y riesgos de la refutativa socrática si acudimos a Aristófanes y vemos aquí, no como suele verse a menudo, una burla cruel y antagonismos personales, sino un cuestionamiento de la analítica socrática, en cuanto método adecuado en la esfera moral. Por eso hablaremos de la dialógica socrática, para referirnos al tipo de refutativa empleada por Sócrates y el bosquejo del método "constructivo" que sugiere.

I. La dialógica socrática.

De entre los Diálogos de Platón, el que mejor describe la dialógica socrática es el pasaje de *Menón,* 75c-d. (Este Diálogo bien puede pensarse como un intento de trabajar el tema de la definición. De 70a a 80d se trata propiamente de la definición; en 80e y 81a se introduce la famosa aporía de cómo investigar lo que no se sabe; en 81b se introduce la llamada doctrina de la reminiscencia y una aplicación de la misma se extiende hasta 87b; en 87b-c se introduce el método de análisis geométrico o método hipotético, del que se hacen aplicaciones desde 87d hasta 90b en la areté; desde 90c hasta 94c diálogo con Anytos sobre la enseñabilidad de la areté; desde 95a hasta 96e examen refutativo para concluir que la areté no es enseñable; y desde 96d hasta el final, 100b, introducción de la doctrina de las "opiniones verdaderas" *(doxai alethai)* para explicar que la areté es una de ellas. No se encuentra en este Diólogo todavía un tratamiento de la *idea;* en cambio se introducen las nociones de 'unidad y pluralidad' *(én kai pollá)* y 'unidad

y totalidad' (*én katá pantós*). Con arreglo a la unidad y pluralidad el intento definitorio de virtud recorre ambos términos: primero, la pluralidad (el enjambre de abejas), definición por enumeración, en seguida, la unidad, pero lo que la pregunta *qué es (tí potí éstin)* exige la unidad de la pluralidad o también, la unidad en la totalidad, antecedente inmediato del 'universal' o *katholou*. Entre medio se muestran otras posibilidades definitorias válidas, como la definición por propiedad concomitante, en el caso del color y figura. Saber algo es, por lo menos hasta aquí, definirlo y, por tanto, un tipo de análisis. El problema que se plantea a continuación es cómo indagar sobre algo que no sabemos, es decir, de que carecemos su definición. Sólo quedándonos en el tema de la definición, además del problema recién planteado, surge también el de establecer hasta qué punto y en qué sentido son definibles nociones tales como las de areté, asunto que queda pendiente). El texto de *Menón* aludido más arriba es como sigue:

"MEN. Que según tu *razonamiento* (*logos*), figura es lo que acompaña siempre al color. Sea. Pero si alguien dijera no conocer el color, e igualmente *aporetizara* sobre la figura, ¿qué crees que podrías haber respondido?

"SOC. Por mi parte, algo verdadero. Si el que es preguntado fuera una especie de sofista, erístico y competidor, le diría que "por mi parte, está ya dicho; pero si no hablo correctamente, tu *operación* (*érgon*) será tomar el *razonamiento* y refutar". Pero, si ahora, como tú y yo que somos amigos, queremos dialogar el uno con el otro, se debe responder de un modo *más* gentil y *dialéctico*. Y lo más *dialéctico* no es tal vez responder únicamente con verdad, sino por medio de aquello que el que pregunta conceda saber de antemano"[4].

De acuerdo al texto, según el carácter del interlocutor, tenemos un diálogo meramente refutativo, si aquél es un sofista, erístico o competidor, o bien, un diálogo *más* dialéctico, si este interlocutor es amigo.

Los sofistas fueron históricamente los padres de la retórica, de la cual disponemos varias caracterizaciones. La retórica es por sobre todo una *téchne*, que pone en acción potencialidades dirigidas a provocar la persuación. Una de las piezas maestras de la retórica antigua es el "Elogio de Helena", de que es autor el sofista Gorgias (Recopilación Diels-

[1] Utilizamos la edición crítica de B. S. Bluck, Cambridge University Press, 1961. Los subrayados son nuestros.

Kranz, B 11)[5]. Pero lo que interesa es que la persuación o *pístis* es un objetivo de la retórica, y lo obtiene mediante diversos recursos o mecanismos ampliamente difundidos en la Antigüedad. La devaluación de la retórica provocada en la modernidad, nos hace hoy día mirar con indiferencia esta atractiva téchne, no obstante que es tan importante para comprender el mundo griego. Los mecanismos para provocar la persuación son variados y depende del tema, del carácter del interlocutor, de las circunstancias generales, en suma, la retórica es una empresa compleja, que reúne un formidable caudal de elementos ordenados a un objetivo. Aquí como en ninguna otra parte percibimos la importancia de la "situación del sujeto hablante". El estado de 'persuación' obviamente no proviene del empleo de cualquier recurso oratorio, sino de formas muy hábiles de argumentaciones que hacen plausible o verosímil dicho estado; en cierta forma, es una demostración aparente (un tipo de *apodix*is) que por lo mismo cumple con exigencias objetivas de validez, las que por lo general son las formas lógicas con que se revisten las argumentaciones. Los argumentos retóricos, entonces, presentan un aspecto formal y otro de contenido. En cuanto a lo primero, todas formas de razonamientos, inferencias (silogismos, conversiones, etc.), e incluso falacias; en cuanto a su contenido, la calidad de las premisas o afirmaciones con que trabaja son a lo más meras posibilidades verosímiles, no demostradas y por tanto, de verdad espuria[6].

[5] Aquí encontramos frases como éstas: (Párrafo XI) "La persuación que brinda el discurso por medio de imaginerías son incontables; pues si cada cual tuviese recuerdo del pasado, conocimiento del presente y anticipación de lo futuro, el poder del discurso no sería tan enorme. Pero, como ocurre, puesto que los hombres no pueden recordar el pasado ni observar el presente ni predecir lo porvenir, el engaño es fácil; de modo que la mayoría de los seres humanos ofrece la opinión como consejo del alma". Se respira aquí una atmósfera de franco cinismo, en que la falta de un conocimiento cierto hace propicio el embaucamiento mediante el discurso oratorio.

[6] Aparte de estos aspectos formales, la retorica pone en uso el manejo de una amplia gama de paradigmas, metáforas y tópicos, con los cuales tienden a provocar en el fondo una doble persuación: la de que el orador personalmente está en posesión de la verdad y revestido de virtudes que le hagan intachable y la de que lo que él sostiene es verdad. Para esto pone en movimiento los resortes emocionales, según los casos, y también el empleo de máximas y pro verbios, esas formas de sabiduría popular condensadas en enunciados breves. Hay asimismo toda una estilística, tonos e inflexiones. En suma, la retó-

La afición de los griegos por la retórica apenas merecería ser mencionada si no fuera por esa devaluación precipitada en que solemos ponerla, no obstante que forma parte de las formas del discurso. Lo que el texto citado nos dice es que el diálogo refutativo, aquel con un interlocutor sofista, erístico y competidor, tiene mucho que ver con la retórica, tanto que se confunden en muchos respectos. ¿De qué manera, en efecto, podría 'refutar' un sofista, sino mediante el empleo generoso de aquella téchne que lo caracteriza? Y eso es lo que sale aquí en esta forma dialógica refutativa. En cambio, si el interlocutor es un 'amigo', el diálogo es más dialéctico, no es que pase a serlo ahora, ya lo era en la otra forma. El rasgo que caracteriza a esta otra forma dialógica, entre "amigos" es responder no tanto con verdad, sino mediante aquello que el que pregunta concede saber de antemano. Acá, en realidad, deberíamos hablar de un "querer decir lo mismo", que es el término que emplea el propio Platón en muchos Diálogos cuando quiere marcar la diferencia con el diálogo refutativo. El verbo es *homologein,* que entendemos como ha quedado dicho: querer decir lo mismo. Si se tuviese ya un saber acerca de aquello sobre que recayó la refutación, no sería posible expresarse de ese modo, esto es no sería posible mantener el diálogo, carecería de sentido; luego, la búsqueda de saber, presupone ese *homologein.* (No nos satisface la traducción corriente del término por "estar de acuerdo", o "concordar". El asunto es aún más radical: se trata de poner de manifiesto la condición de los interlocutores, que no sabiendo, quieren saber, y ello presupone lo que hemos indicado, un querer decir lo mismo; las palabras, así, indican nociones, si se quiere, públicas, que ambos comparten, pero cuyo significado está cuestionado) . El *homologein* marca entonces el punto de separación de la retórica, o al menos, el intento de dejarla. El *érgon* humano, en ambos casos, se vuelca en direcciones distintas. En la refutación asistimos, como se nos dice en las primeras líneas de *Hippias Menor,* 363a-d, al ejercicio de la "diatriba filosófica", que en su sentido más originario expresa polémica, el poder de resistencia y combate frente al adversario, que en estricto rigor ha de terminar con la derrota del contrincante.

---

rica resulta ser una téchne exquisitamente humana, que usa y abusa de la credulidad de las gentes y se sitúa cabalmente en los puntos óptimos de las creencias arraigadas, de aquellas convicciones más preciadas, que pocos o nadie osaría poner en duda.

El examen de algún ejemplo refutativo simple podrá ilustrar mejor la línea que se sigue. El caso lo tomamos de *República I*, 338c-d, respecto a la afirmación de Trasímaco de que lo justo es lo que ajusta al que tiene más fuerza, a lo cual Sócrates le plantea la clásica pregunta de corte refutativo: después de declarar que entender con precisión lo que se quiere decir con eso, agrega: "Dices que lo justo es lo que ajusta al que tiene más fuerza. ¿Qué quieres decir con esto, Trasímaco?, pues no parece que quieras decir algo semejante a esto: que si Polidamante, el campeón de las fiestas pancreásicas, es más fuerte que nosotros y le conviene al cuerpo la carne de vacuno, este alimento que le conviene es también conveniente y justo para nosotros, que somos más débiles que él". Aquí se plantean diversas cuestiones. Desde luego, la afirmación de Trasímaco, por su generalidad y abstracción, hace procedente la observación tendiente a concretizar su sentido a un caso, incluido en ella, puesto que define tó *díkaion* comparativamente, el más fuerte por respecto al más débil. Como lo conveniente o ajuste mismo queda en un nivel de abstracción, el mismo comparativo autoriza de inmediato poner en juego dichos términos comparados. Y para esto se utiliza el alimento, la carne de vacuno; como ésta, al menos por consenso general no discutido, "conviene" también a los más débiles, resulta por lo menos forzoso volver a precisar el sentido amplio y abstracto inicial, para no caer en la consecuencia inadmisible en ese consenso general de que lo "conveniente" al más fuerte termine por dejar sin comer a los otros respecto de los cuales cobra positividad como más fuerte. Y claro está, dado el arraigo de que el más débil también requiera de ingerir ese alimento, sin cuestionarse esta parte, se invierte el rol y a quien formuló su afirmación tan general, debe volver sobre ella y precisarla. De este modo, la afirmación inicial, ante la posibilidad de pugna con esta conveniencia alimenticia sin distinciones, debe reformularse o precisarse en su alcance. Aquí Sócrates ha hecho uso del paradigmatismo.

Este procedimiento, en verdad, hace uso del juego de la contradictoriedad y del examen hipotético deductivo, que a partir de una afirmación cualquiera, deriva consecuencias de ella, con vistas a provocar una posición insostenible frente a un caso o dimensión posible que surja desde ella. Esto, no resulta tan novedoso, si atendemos a la larga tradición que venía ya desde los célebres análisis de las paradojas del movimento de Zenón de Elea.

Suele mirarse con reticencia el juicio aristotélico sobre los pensadores que le precedieron; sin embargo, representa un intento válido y

apreciable para organizar la historia de la filosofía en torno a nociones, principios o problemas que den cuenta de su decurso y movimiento. Es lo que sugiere en el importante pasaje de la *Metafísica,* M 4, 1078b 25, en que nos pone en guardia, de modo general, frente a la anterior 'dialéctica' y afirma que no era fuerte a la época de Sócrates, como para cumplirse en el examen de afirmaciones contradictorias sin considerar la esencia. Es decir, para él el problema radica en la índole misma de las afirmaciones y el modo como someterlas a una auténtica *apodixis* formal y material. Por eso, aún cuando se mantenga aparentemente el revestimiento y acatamiento de las reglas formales de construcción de argumentos —como en el caso citado más arriba, las reglas de la definición, la equivocidad de los términos, el carácter abstracto y por tanto imposibles de referir a situaciones prácticas o concretas, etc.—, lo cierto es que se corre el riesgo de confundirse con el tipo de argumentación retórica porque, en definitiva, la objeción planteada, deja indeterminada la cuestión, esto es, si con ella se logra establecer, por ejemplo, que lo justo es lo que conviene al más débil, al refutarse su contradictoria, etc.

El principio organizativo que ofrece Aristóteles —que por lo demás coincide con el que tiene Platón en su *Parménides,* 127e, cuando describe a Sócrates examinando los famosos *logoi* de Zenón de Elea, de si "uno es, entonces. . .", etc.—, es el de la antilogización de una afirmación en la forma de si "A es, entonces se siguen B o C consecuencias, y así sucesivamente", de tal modo que en la derivación de éstas consecuencias surge en algún momento una oposición a otra afirmación que independientemente tengamos por cierta (en sentido verdadero, o simplemente porque es admitida). De aquí se sigue la prueba indirecta de la afirmación o premisa contradictoria de la que se refuta. De manera directa, es un procedimiento fácil y expedito para derivar consecuencias hasta llegar a un punto en que podamos enlazarla con otra afirmación que es conocidamente inadmisible o está fuera de toda duda.

Este procedimiento fue utilizado ampliamente especialmente en los círculos matemáticos de la Antigüedad y sucesivamente perfeccionado llega hasta los *Elementos de Euclides.*

El pensamiento central aristotélico es el de que este procedimiento si no se sostiene en una vinculación fundada de la contradictoriedad con la ontología, puede ser útil, pero de una utilidad secundaria. Su idea es que la Analítica propiamente tal desarrolla el campo de las

definiciones, los axiomas y los conceptos fundamentales de las distintas disciplina, y por referencia a ellos toda afirmación o problema tiene que ser referido; otra cosa distinta pasa con lo que él llama Dialéctica, que formalmente emplea muchos de los recursos de la analítica, pero que por la índole de las premisas con que trabaja, no puede superarlas en su condición, por lo que cualquiera cosa que se concluya a partir de ellas participa del mismo carácter, y esto, claro está, la inclina más a la retórica que a la analítica, tal cual él la entiende[7].

Esta exposición aristotélica tiene el mérito de haber llamado la atención sobre la cuestión logica implicada en la refutación, pues, en efecto, nos manejamos con relaciones de contrariedad, de contradictoriedad, tenemos que manejar el término negado, es decir, hay que darle un tratamiento lógico suficiente al problema de la negación.

La dificultad que enfrenta, entonces, el análisis refutativo es el de separarse convenientemente de la retórica. Que la refutación exhiba un carácter artificioso, en que se manejan argumentos para obtener consecuencias no sostenibles, fue algo que el mismo Platón advirtió claramente, antes que Aristóteles. Si el desenlace propio de la refutación es la aporía, esa misma situación de imposibilidad o problema y al mismo tiempo condición del sujeto cognoscente, en ella surge el movimiento hacia fases positivas de la dialéctica platónica, que con la anámnesis y las ideas, confieren organicidad a las fases de la dialéctica. (Cuando Platón en *Sofista,* 257b, nos dice "...cuando digamos *no-ente*... no diremos algo contrario de ente, sino únicamente distinto", y en *República,* 478c-d, al introducir la *doxa,* la sitúa como "intermedio" entre conocer e ignorancia, cuyos correlatos son, respectivamente, ente y no-ente, está preparando las bases para una solución ontológica al problema de la dialéctica; notable resulta asimismo el parricidio del "padre" Parménides, en el mismo *Sofista,* 241d, cometido en defensa pro-

[7] Esta analítica aristotélica se enlaza con más propiedad con el sistema euclideano, en cuanto en éste se establecen las definiciones, los axiomas, las proposiciones fundamentales, a partir de las cuales todo el resto se demuestra. De este modo, cualquiera proposición en geometría (teoremas, lemas, y aún los postulados), analíticamente hablando, se *reducen* a aquellas definiciones o axiomas fundamentales en los que encuentran su demostración. Esta noción de análisis ha pasado a ser la dominante, y en ella se ha nutrido en gran parte la actual filosofía analítica anglosajona. Sea como fuere, la analítica aristotélica tiene el indudable mérito de conjugar la *diánoia* con la *nóesis,* asignándole un rol a cada cual.

pia, para romper la polaridad trazada en el Camino de la Verdad del Poema de Parménides)[8]. Resulta, sin embargo, curioso constatar que la mejor defensa de la retórica resulta a la postre el intento de inscribir el método refutativo en la dialéctica. Es que, a fin de cuentas, todo viene a parar en lo que flota y se esparce a lo largo de los Diálogos platónicos, y es la comprensión que la filosofía ha de alcanzar de sí misma distintamente de la retórica, y para ello, la necesita. La filosofía, necesita de la sofística, es un antagonista cuya presencia la fortalece como tal filosofía.

Se ha dicho más atrás que el desenlace propio de la refutación es la aporía. (Aporía significa imposibilidad, obstáculo, callejón sin salida, para decirlo en términos vulgares; pero dinámicamente, esa imposibilidad es el obstáculo que surge en una marcha, que nos vuelve sobre nosotros mismos). El siguiente texto de *Menón,* 84a-d es ilustrativo para la idea de que aporía, que tiene un valor cognoscitivo y metodológico, tiene también importancia ética. En el conocido ejemplo de la indagación sobre objetos geométricos que Sócrates practica con un sirviente de Menón, se trata de sostener que aporía es un bien para quien la padece, doctrina que tenemos que pensarla como eminentemente socrática:

"SOC. ¿Te das cuenta, otra vez, Menón, hacia dónde es a lo que se

[8] Richard Róbinson, Plato's Earlier Dialectics, Oxford, 1962, págs. 7 y sgts. plantea que la refutación —inscrita en la dialéctica platónica—, en sentido amplio, es el examen que se realiza en una persona respecto a un juicio o afirmación suyas, planteándole preguntas o cuestiones que mueven a más afirmaciones, en la esperanza que ellas determinen el significado y el valor de verdad de la primera afirmación. Así entendida, la dialéctica refutativa se reduce al estudio de los mecanismos formales de prueba indirecta, como la reducción al absurdo, por ejemplo. De lo que se trata, a su juicio —imbuído como está, de la analiticidad aristotélica— es que tanto los argumentos directos como indirectos son demostrativos. Los argumentos son: 1) indirectos, cuando se deduce la falsedad de la tesis, esto es, se muestra que la tesis envuelve una contradicción, como en el caso de la reducción al absurdo; 2) también por vía indirecta se establece una tesis cuando se deduce la falsedad de la contradictoria de ella, esto s, se muestra que la contradicción es falsa, porque envuelve una contradicción. De aquí se sigue la refutación directa y el establecimiento de una tesis por modo directo en cualquiera forma no indirecta. Para el estudioso de la lógica tiene especial importancia esta perspectiva, especialmente en los llamados dilemas o argumentos hipotéticos negativos (paradojas del movimiento de Zenón, y en general, las paradojas).

encamina ahora al recordar? Primero, él no sabía cuál es la línea de la figura de ocho pies, pero entonces él creía saberlo y respondía con seguridad, como si supiese, y no tenía conciencia de estar en aporía, pero ahora ya tiene conciencia de estar en aporía, y así como él no sabe, tampoco cree saber.

"MEN. Dices algo verdadero.

"SOC. ¿No está, entonces, mejor sobre el *asunto* (*prágma*) que no sabía?

"MEN. Me parece que sí.

"SOC. Entonces, al hacerle caer en aporía y entumecer como el pez torpedo, ¿lo hemos dañado?

"MEN. No, ciertamente.

"SOC. Hemos hecho algo, efectivamente, *con vistas a una operación* (*proúrgon*), para que pueda *descubrir* (exeurein) de cualquier modo que fuere, pues ahora podrá él investigar con gusto no sabiendo, mientras que antes fácilmente había creído delante de muchos, y muchas veces, que hablaba bien acerca de que la figura doble debe tener el lado doble de longitud.

"MEN. Parece, en efecto.

"SOC. ¿Crees, entonces, que él hubiera podido mediante artificio (epikeirézai) tratar de investigar o aprender lo que creía saber no sabiéndolo, antes de que cayera en aporía, tomando conciencia de no saber, y tuviera deseos de saber?

"MEN. No me parece, Sócrates.

"SOC. ¿Se ha enriquecido, entonces, habiendo sido entumecido?

"MEN. Parece que sí.

"SOC. Examina, pues lo que podrá encontrar investigando conmigo a partir de esta aporía, sin que nada yo le enseñe sino que le pregunte..."

En el texto se enfatiza la distinción entre el creer saber y esa conciencia muy especial del que ahora nada sabe. Esta condición de *agnoia* es evaluada como positiva moralmente, ahí surge el temple y la decisión personal de emprender la marcha hacia el conocimiento. Se encuentra, entonces, mejor por una etapa anterior de vida ahora en el *pragma*, esto es, en aquello sobre lo cual tiene que operar a futuro. Por eso la refutación, que se ha encaminado ineluctablemente hacia la aporía, es un producir algo en la conciencia del interrogado "con vistas a una operación" (con vistas a un *ergon*), que es la suya propia, la que tiene ahora que desplegar. Su propio *ergon* puede entrar ahora en actividad. Des-

vanecido ese mundo en el que confiaba, que le daba seguridad, surge el *ergon* humano y en el desastre la nota optimista. El "sólo sé que nada sé" se hace ya posible, en el sentido de que el no saber es posible, no de modo absoluto, sino relativo al problema y *pragma* presentados, circunscrito por la situación o contexto en que han surgido. En el fondo es la posibilidad de la experiencia del error, como paso necesario al saber, entendido como búsqueda de saber. El preguntar socrático no es, pues, tanto una exigencia a un saber constituido y pleno sobre lo preguntado, sino una exigencia a una actitud personal, a una disposición auténtica a saber, a desembarazarse de las "falsas opiniones" en las que creía y no había cuestionado. Esto supone que se diseñe un método adecuado, para "descubrir" lo que antes creía saber y ahora no sabe, mediante artificio, esto es, mediante el impulso inventivo, a que alude el tema verbal *epikeirézai*; es, en suma, el artificio humano para salir de la aporía. La aporía se encuentra en un punto de encuentro de tensiones opuestas. Por un lado no se puede vivir auténticamente en aporía, pero por otro, hay que vivir con ella, sólo que conscientemente.

El primer aspecto del análisis socrático, que en su preguntar pone en tela de juicio las nociones corrientes, aquellas que las gentes manejan cotidianamente y que aceptan sin cuestionarlas, culmina en la aporía misma, en el cuestionamiento de las bases de esas nociones y moralidad aceptadas. En este sentido, su carácter oficial y público, en lo corriente y común, tórnase ahora privado, si se quiere, secreto y aún misterioso. El preguntar socrático no exige el saber que alguien tenga, sino el saber que hay que poder tener, y en ello se constituye la existencia humana misma, en búsqueda, proyecto sostenido desde la decisión personal. Cobra así sentido el "conócete a ti mismo" en la humana dimensión y queda inserto en la vida misma, en su raíz trágica. La vida humana se arma en la trama del *ergon* humano, de la aporía, de la búsqueda de saber, del bien humano, de la areté[9].

La búsqueda del saber que no se tiene, sostenida por la decisión personal que brota del *ethos,* tiene que ser dirigida metódicamente. Esto

[9] Conf. H.— G. Gadamer, Platos dialektische Ethik Phänomenoligischen Interpretationen zum Philebos), Felix Meiner, Hamburg, 1968, pág. 41: "Al ser del hombre pertenece que se comprenda en su areté, esto es que se comprenda a partir de sus posibilidades, que él es a partir de lo que puede ser. La pregunta socrática, de qué sea la areté (o de una determinada areté) está, por tanto, acompañada de un concepto previo de areté que es común tanto para el que pregunta como para el que es preguntado".

queda aludido por ese impulso inventor. El examen o análisis de nociones morales en los casos particulares a que se aplican, muestran el efecto correctivo de este tipo de análisis; ahora nos enfrentamos a otra determinación metódica y que corresponde a lo que se llama el "análisis de los geómetras" o método hipotético. El diálogo socrático, pasada la refutación, queda dominado por el *homologein,* por el querer decir lo mismo, y esto se expresa y construye en esos artificios inventivos. No resulta posible adscribir a Sócrates la elaboración completa de este método, que Platón lo habría de llevar al ámbito de las ideas, conjugándolo primero con la anámnesis. Lo que sí parece aceptable es que este tipo de análisis por hipótesis descansa en una base amplia de ideas, que provienen de antigua data, remontándose hasta los pitagóricos y sus demostraciones geométricas. Esta base común de ideas permitió forjar toda esa refutativa o modos indirectos, que fueron fértiles en las demostraciones indirectas, como la reducción al absurdo; el método hipotético también se informa de las mismas ideas, aunque en una dirección distinta. Y esto es así porque quien emplea un método indirecto de prueba, en el fondo reconoce el carácter provisorio de aquello que trata de probar, es decir, asume una afirmación, y en esto radica la hipotética a que se ha hecho referencia.

La parte central del texto de *Menón,* 86d, es como sigue (habla Sócrates) : "Quiero decir por hipótesis, al modo como los geómetras examinan algo muchas veces, después que se les pregunta, por ejemplo, sobre una figura, si tal triángulo se puede inscribir en un círculo dado, a lo que dirán que no sé si es posible algo así; sin embargo, teniendo en vistas la operación, creo tener una hipótesis para un asunto como ese..." De este modo, al aplicarla a la virtud, de la que no se sabe ni qué ni cómo es, se propone proseguir la indagación formulando hipótesis tales como "si la virtud es tal cosa, entonces será enseñable", y buscar en el análisis de consecuencias algún elemento que permita asociarla con algo conocido o indubitable o aceptable.

El preguntar socrático ha rematado en la primera fase del análisis en las dificultades de las nociones de la moralidad aceptada. Quien es interrogado acerca de tó díkaion o la justicia tiene que poder decir y ser capaz de decir qué son, tiene que poder dar cuenta de esas nociones, de por qué actúa como lo hace. Es, entonces, una exigencia que recae sobre sí mismo. Como lo indica Gadamer, que los seres humanos se dejan estar y no indagan en las nociones de la moralidad que viven y se satisfacen con un saber aparente de ellas, que precisamente los des-

vincula de ellas en su propia existencia humana, este es el descubrimiento capital de Sócrates: la pregunta socrática, entonces, busca que se rinda cuentas del compromiso vital y ante la pregunta todos tienen que poder responder. Si se tiene por correcto o justo tal o cual ley o acto particular, se tiene que poder justificar eso.

Ahora bien, en sentido estricto 'análisis' significa una "solución hacia atrás", y el problema estriba en saber cuál es en último término aquello en lo cual remata el análisis. Platón en *República,* 511b-c da una respuesta, cual es la de que mediante la potencia dialéctica y haciendo uso de las hipótesis como tales hipótesis, es decir, como peldaños y trampolines, nos remontamos a lo no hipotético *(anhypotheton),* y aquí se abre el mundo de las ideas y aún más la idea de Bien. En el caso de Sócrates podemos tan sólo señalar abstractamente el principio general del bien, para no confundirnos totalmente con Platón, pero esto deja abierta la cuestión de la conexión de la analítica socrática con dicho principio del bien[10].

[10] Thomas Heat, en sus Euclid's Elements, Dover Publications, págs. 136 y sgts., presenta un estudio amplio sobre las operaciones de análisis y síntesis, que fueron incorporadas en los Elementos y reconocen antecedentes antiguos. Cita dos textos, uno de Proclus y otro de Pappus, siendo más completo e interesante este último, llamado "Los tesores del Análisis" (s. III d. C.). El texto de Proclus se limita a señalar que "todos los argumentos matemáticos o bien proceden de los primeros principios o bien conducen a ellos". Más rico y completo es el texto de Pappus, que nos dice que "en el análisis asumimos lo que es buscado como si fuera ya dado, e inquirimos qué es aquello desde lo cual esto resulta, y nuevamente cuál es su antecedente causa del último, y así sucesivamente hasta que retrocediendo sobre nuestros pasos llegamos a algo ya conocido o que pertenece a la clase de los primeros principios; y a tal método llamamos análisis, como siendo una solución hacia atrás. Pero en la síntesis, el proceso inverso, tomamos como ya dado eso a lo que se había llegado al final en el análisis y mediante la ordenación en su orden natural como consecuencias lo que antes eran antecedentes y sucesivamente conectándolos uno con otro, llegamos finalmente a la construcción de lo que era buscado, y a esto llamamos síntesis". Esto supone una reciprocidad de ambas operaciones, lo cual no siempre es posible. Lo que interesa de estas definiciones es que en el análisis se da por resuelto el problema, es decir, se asume una solución como si fuera la correcta; esto significa suponer que todas las condiciones que requiere el problema se cumplen, para lo cual, hay que emplear un método de transformación a condiciones que estemos en condiciones de satisfacer. La demostración propiamente ocurre en el proceso de

Es en este punto donde dejamos algunas notas breves sobre el significado de la crítica de Aristófanes.

II. La analítica socrática en Aristófanes

Si en Sócrates la analítica del discurso moral persigue salir al paso de la sofística y de ciertas formas de la tradición, mostrándola en su plena negatividad, la imagen burlesca de Aristófanes tiende a poner en teia de juicio toda la empresa socrática, en la falta de necesariedad de la conexión entre el análisis y el principio del bien. El método de análisis queda cuestionado en su base.

Tragedia y comedia reconocen en común la trama dramática, aparte el elemento lúdico que opera en esta última; pero en la tragedia la universalidad humana se encarna en personajes, mientras que en la comedia es en elementos generalmente alegóricos (hyponoicos), despojados muchas veces de toda referencia personal, como en las *Nubes* los dos *Logoi,* el justo y el injusto. Por esto, a ratos la individualidad del personaje satirizado se desvanece, para quedarnos sólo con la representación de una idea.

En las *Nubes* el rústico y anciano Strepsíades, forzado por el dispendio de su cónyuge e hijo a múltiples deudas, enfrenta la amenaza cierta de sus acreedores, y llevado del decir popular, acude al "frontisterio" de Sócrates, ese lugar de 'sabios espíritus pensantes' (reflectorio se propone traducir por Merry), donde enseñan el Logos fuerte y el Logos débil, armas codiciadas para eludir a los acreedores. Quiere aprender las argucias y tretas de tribunales que le permitan eludir el pago, incluso negar la existencia de los plazos y la deuda misma. Busca, entonces, elementos retóricos de persuación que dejen a sus acreedores impagos y confundidos, en la imposibilidad de que le cobren nada. En el lugar encuentra a Sócrates en la conocida y grotesca imagen de la canasta suspendida entre las nubes, estudiando los astros, envuelto en pensamientos sutiles y vaporosos. Alegoría terrible ésta que más que sátira personal forma la atmósfera adecuada respecto al filosofar que se lleva al escenario.

---

síntesis, así como su constructividad o posibilidad. Este método, en líneas generales subsiste hasta Newton, que lo recuerda expresamente en su Optica, y a él se atiene Hume en su intento de llevar la metodología experimental a la filosofía moral. Como se advierte, el empleo de métodos matemáticos en el orden moral, es de tanta antigüedad, y en el *Menón* de Platón encontramos uno de esos antiguos intentos.

Expuestos sus motivos, Sócrates, el regente aparente de ambos Logoi. el fuerte o justo y el débil o injusto, accede a su preparación (635 adelante). Y aquí surgen algunas notas críticas al Sócrates platónico: Sócrates señala que como primer paso es forzoso que Strepsíades aprenda a manejar las palabras en un léxico y gramática rudimentarios. Así, prontamente sucede el equívoco sobre la palabra *métron,* que Sócrates entiende referido a los géneros poéticos, y el otro a las unidades de medida; en seguida, el problema de formación de los masculinos y femeninos. Esto persigue volcarse sobre sí mismo, y como lo señala el Corifeo graciosamente, si se cae en aporía, hay que dejar que ocurra otro "pensamiento" (*noéma phrenós*) (v. 700-705). En el verso 740 el propio Sócrates insiste en que hay que tomar cada "asunto" *(pragma)* y desmenuzarlo en secciones pequeñas y el volcar sobre ellas el "pensar" (*phrontízei*).

La caricatura revela la ruptura entre el dominio del lenguaje y ese ensimismamiento aparentemente promisorio de fértiles recursos.

Fracasada la enseñanza, atribuida a torpeza y ancianidad del cliente, se retira Strepsíades y deja a su hijo, y se retira también Sócrates dejando a los dos Logoi, quienes ingresan a escena, insultándose soezmente y provocándose. El Logos justo encarna la legalidad vigente, respetable y aceptada por los ciudadanos honestos, el Logos injusto, la actitud contraria a las leyes estatuidas, por tanto, el fraude y el delito. La oposición entre ambos no es la de lo nuevo contra lo antiguo, sino la de una moralidad vigente y una actitud 'inmoral', cualificada desde aquélla. El Logos injusto defiende las "nuevas ideas", es decir, la analítica disolvente, el Logos justo, en cambio, las antiguas, la buena tradición que encarnan la moralidad y el Derecho vigente. La oposición cobra una dimensión viva, ilustrada en Strepsíades: la legalidad vigente amenaza caer imperturbable sobre el afligido deudor. Es la legalidad que se respeta y bajo la cual aquél contrajo deudas y sus acreedores pueden exigirle el pago. Las "nuevas ideas" del Logos injusto alientan no la rebeldía fundada éticamente, sino simplemente el fraude, la disolución de ese orden imperante. Esto es lo que tuvo en su cabeza Strepsíades al acudir al "frontisterio": el propósito de fraude. De 955 a 1020 se extiende el Logos justo en la defensa de "lo justo" establecido, seguido inmediatamente por una suerte de 'refutación' por parte del Logos injusto, quien termina por hacer que abandone impotente el primero, con sabor a derrota, y se queda solo para enseñar al joven Phidippide el "antilogismo de lo justo". El drama concluye tristemente con la sublevación del joven respecto

de su padre y la posterior reacción de éste al prender fuego al "frontisterio".

Con toda la arbitrariedad que pueda tener el curso dramático, al menos quedan nítidos los elementos universalizados de la comedia. Estamos frente a un tipo, a una empresa filosófica, cuya posibilidad y resultados son enjuiciados. Si el Sócrates platónico pone tanto empeño contra la sofística y esas formas tradicionales en que vive, provocando el debilitamiento de las bases en que se asienta la vida de la polis, por su método y fundamento ético, acá, en cambio, Sócrates aparece en una posición imposible. La analítica puede, es cierto, hacer perder las convicciones, aún en su forma de juego de palabras, pero, fuera de esto, el principio ético del bien, si existiese, sería inaccesible. Nos quedamos, entonces, con una pura retórica, que alentaría toda suerte de aventuras de conciencias morales individuales libradas a sus propios impulsos, sin coto ni trabas en su medio social. Y así Sócrates resulta ser el peor de los sofistas.

Platón consideraba como algo no aconsejable la alegoría *(hypónoia)* en la paidea, por requerir de una hermenéutica y de un ejercicio, sin los cuales, por inadvertencia, podía mal entenderse. La comedia aristofánica está llena de elementos alegóricos, su lectura, entonces, requiere de una interpretación cuidadosa, para hacer justicia a tan noble obra. Es una comedia de los malos entendidos.

Dejando muchas cosas apenas bosquejadas, para concluir este trabajo, digamos de manera general que el problema que representa el Sócrates aristofánico en el fondo es el problema de la filosofía en su conexión con la retórica. Platón, hemos dicho antes, en su empeño contra la sofística, siguiendo en esto a Sócrates, tenía necesariamente que oponerse a ella en lo de retórica que había ahí, pero, al mismo tiempo, resulta sosteniéndola a ella. El drama aristofánico nos quiere decir, a fin de cuentas, que si tal empeño filosófico hay que llevarlo a su extremo final, es forzoso examinar la vinculación de la filosofía con la retórica, de modo profundo. En la comedia distintos principios contradictorios coexisten en definitiva, sin que puedan reducirse a unidad, y el problema, para la filosofía es cómo y en qué grado puede proponerse su reducción, sin que se reproduzcan a otro nivel. En suma, la comedia, así entendida, debería resultar saludable para la filosofía y el filósofo.

Jorge Estrella
Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Letras

COSMOVISION DEL POSITIVISMO

La cosmovisión del Positivismo es una cosmovisión filosófica. Con esto queremos decir que es fruto de un pensamiento orquestado deliberadamente, no de la distracción, de la fe o de un estado de ánimo. Echa raíces en la historia de la filosofía y de ahí que un notorio rasgo inicial sea su formulación en un lenguaje técnico, un tanto especializado, como lo es casi siempre una formulación filosófica. Procuraremos aquí evitar ese tecnicismo y delinear los rasgos salientes del Positivismo. Pero al tiempo que especializada, la cosmovisión del Positivismo ostenta cierta popularidad. Lo sepamos o no, muchas de nuestras convicciones contemporáneas son afines a ella. Más adelante veremos en qué consiste esta dualidad de la cosmovisión que comentamos.

En este análisis evitaremos una consideración histórica sobre los orígenes y proyecciones del movimiento positivista. Nos detendremos más bien en sus ideas centrales. Entenderemos aquí por Positivismo al movimiento intelectual iniciado por Augusto Comte en Francia hacia la primera mitad del siglo XIX. Más brevemente, nos referiremos también al neopositivismo, versión contemporánea que se propuso rescatar y llevar hasta sus últimas consecuencias algunas tesis comtianas y otras surgidas en el seno de este movimiento.

Un rasgo común a toda cosmovisión, secreto o manifiesto, es su vocación de absoluto. Quien vive su entorno desde una cosmovisión tendrá poblado el ánimo de preferencias, respuestas, negaciones, olvidos, ercas hostilidades; sentirá que sus actitudes están justificadas; que en su obrar, pensar o sentir late la humanidad entera. Y si ésta no participa de sus fervores, diagnosticará su anomalía lisa y llana. Cualquier cosmovisión pretende ser válida sobre las restantes porque se atribuye el hallazgo de una perspectiva que se cree más valiosa. El Positivismo entiende que su óptica es no sólo la mejor, sino también el fruto inevitable y último del desarrollo del pensamiento: toda la historia pasada asume la forma de un largo balbuceo, de un peregrinaje que encuentra su término y su sosiego en la cosmovisión Positivista. Como autor de un evangelio, Comte habla del "antiguo régimen mental" para referirse a la época pre-positivista. Entendió que la historia humana (individual y colectiva) muestra un progreso en el que pueden discernirse tres estadios: el teológico,

el metafísico y, finalmente, el positivo. En el primero de ellos el hombre enfrenta el conocimiento del mundo con escasas armas y excesivas pretensiones: busca explicaciones totales y conjetura fuerzas mágicas o divinas actuando detrás de lo que percibe. Ver en las entrañas de una paloma al augurio, en el relámpago la amenaza o en la peste una venganza, era el difícil oficio que ejercían aquellos hombres para entenderse con las fuerzas sobrenaturales. Buscó su protección y procuró huir de sus rencores. Pero vivió suspendido de esta convicción: el mundo es leve y frágil, la verdadera realidad está detrás tejiendo la trama de los días. Si el hombre buscó su presencia en las cosas (astros, árboles, piedras), Comte propone que llamemos *fetichismo* a su actitud. Si la encontró en seres imaginarios, menos tangibles que el rayo, pero más poderosos que él, debemos llamar *politeísmo* a su convicción. Si reunió esa dispersión de poderes en un Dios único, su credo es el *monoteísmo*. Tres fases del mismo período teológico. En todas ellas el hombre mediatiza el mundo, ve en él un signo. Y, como todo signo, no importa por sí sino por lo que significa. El mundo significa lo sagrado. Es el ámbito donde éste se revela cargado de notas humanas. Y esto también tiene un nombre: antropomorfismo. Dentro del mismo estadio, las fases revelan un progreso, un afinamiento de las facultades. En la primera el hombre es fronterizo de la bestia, "apenas difiere del estado mental en que se detienen los animales superiores". En el politeísmo, en cambio, pone en juego una libertad creadora sorprendente, genera múltiples dioses, su imaginación lo rescata del fetichismo. En el monoteísmo la razón interviene, organiza y pone límites a lo imaginativo, ejercita el sentimiento de que el universo está sujeto a leyes invariables.

Veamos ahora qué ocurre con el hombre que vive el segundo estadio, el metafísico. Se conserva en él un rasgo del estado teológico: la convicción de que el mundo oculta tras de sí su verdadero sentido, la seguridad de que por detrás de la información que nos dan los sentidos, hay *algo más* y más valioso. También aquí el mundo es signo de otra cosa. ¿Cuál es, pues, la diferencia con el estadio teológico? Hemos señalado una coincidencia muy profunda entre ellos. Pero la distinción no lo es menos: mientras el *algo más* buscado en el primer estadio era lo sobrenatural, en el segundo es un conjunto de entidades metafísicas. Es necesario detenerse un poco más en esto porque satisface poco decir que el estadio metafísico se caracteriza por su búsqueda de entidades metafísicas. En efecto, ¿qué son esas entidades metafísicas? Responder a esta pregunta, definir lo metafísico, es sumamente difícil. Seguramente nadie ha conse-

guido hacerlo en una forma que satisfaga a todos. Utilicemos algunos ejemplos para acercarnos a la comprensión de qué sea lo metafísico. Conozco a Pedro. Lo vi crecer conmigo y hace años que somos amigos. Una ligera reflexión basta para mostrarme que las múltiples imágenes que tuve de Pedro son distintas entre sí. La variedad de perspectivas en que lo vi es tan amplia que me sería imposible recordarlas todas. Lo he visto niño, joven, adulto. Su rostro, su voz, sus modales han cambiado y seguramente no dejarán de hacerlo. Ahora bien, ante esta profusión de datos distintos podemos preguntarnos, ¿cuál de ellos es Pedro? Evidentemente ninguno tomado en forma aislada. ¿Será entonces su suma? Tampoco, pues supongo que en el futuro, del cual no tengo percepciones, Pedro seguirá siendo Pedro. Una respuesta hacia la que tendemos naturalmente es que Pedro es *algo más* que las percepciones que tuve de él, es una identidad, algo idéntico, que no cambia, que permanece por detrás de las mutaciones observadas. La vorágine de detalles distintos, suponemos, esconde una permanencia. A esta permanencia, a este núcleo de realidad invariable, se llama en filosofía desde hace mucho tiempo *sustancia*. Y la sustancia es una entidad metafísica.

Tomemos otro ejemplo. Observo una piedra arrojada con cierta velocidad sobre un cristal. Cuando éste se destruye decimos que fue a consecuencia del impacto. Decimos también que la piedra traía una fuerza y que ha sido esa fuerza la que provocó la rotura del cristal. Pero, ¿qué hemos visto efectivamente?: una piedra recorriendo a cierta velocidad el espacio, su contacto con el cristal y a continuación la destrucción de éste. No hemos visto la fuerza y sin embargo hablamos de ella. La hemos supuesto actuando por detrás del fenómeno observado. Un cable de acero sostenido en un extremo y tensado por varias toneladas de peso en el otro, despierta en nosotros la impresión de que está haciendo fuerza. Su modificación externa es mínima y, dentro de ciertos límites, nada nos revela. Pero nosotros no dudamos en afirmar que si el peso aumenta también aumentará la fuerza que hay dentro del cable. Lo curioso es que no percibimos en ningún momento esa fuerza. Entendida como algo oculto pero actuante, existente dentro del fenómeno, la fuerza es otra entidad metafísica.

Sustancia y fuerza son, pues, nociones metafísicas. Tienen de común, al menos, el hecho de no ser entidades perceptibles. Nuestros sentidos no nos informan de su existencia. Alma, causa, primer principio, son ejemplos de otras tantas entidades metafísicas. Nuestra razón o nuestra imaginación proponen su existencia. Nuestra experiencia sensorial jamás

puede confirmarla. Y como el Positivismo es un pensamiento que valoriza especialmente nuestro conocimiento de la naturaleza a través de los sentidos, exige la destitución de esas entidades metafísicas. En el estadio positivo el conocimiento abandonará la búsqueda de lo metafísico, hundirá sus raíces en la experiencia. La razón intervendrá para ordenar los datos de la observación y la experimentación. Pero éstas controlarán celosamente a la razón para impedirle que vuelva sus ojos a lo metafísico, a lo inverificable. El conocimiento sólo podrá ocuparse de aquello que, en principio, pueda confirmarse por la experiencia. En el estadio teológico, la conjetura imaginativa lanzaba al hombre en pos de divinidades. Fue la infancia de la humanidad. En el metafísico se afianza una tenaz voluntad de razonar, de argumentar en el vacío persiguiendo lo inexistente. A juicio de Comte, fue un precio que debió pagar nuestra evolución mental. En el estadio positivo la experiencia es el gozne sobre el cual gira todo nuestro conocimiento. La humanidad ha alcanzado su virilidad, su "estado definitivo de positividad". La imaginación se subordinará a la experiencia, no se buscará más la oculta conexión que enlaza a los fenómenos. Esta forma de conocer tiene una ventaja indudable sobre la puramente metafísica: es útil. Permite prever el comportamiento de los objetos del mundo y por eso mismo nos da armas para utilizarlo según nuestros intereses. Por otra parte, no se pretende ahora alcanzar verdades absolutas. Si la experiencia desmiente las conclusiones de este conocimiento, él no duda en modificarlas. Porque acepta el carácter perfectible de nuestra comprensión de los fenómenos. En cambio la teología y la metafísica, por su propia naturaleza según Comte, no pueden experimentar progreso. Su aspiración hacia lo absoluto, su persistente volver sobre problemas insolubles, no les permite un avance continuo hacia un fin determinado. Prueba de ello sería el contenido invariable de las discusiones metafísicas que, desde los filósofos presocráticos hasta los actuales, se mantiene en el mismo punto de irresolución, de perplejidad. Si no se ha avanzado en sus soluciones se debe simplemente a su insolubilidad radical. Para el Positivismo, en cambio, el progreso es un dogma. Tratemos de caracterizar ese progreso. La noción presupone un proceso que arranca desde algo y tiende hacia otra cosa. Presupone también que el segundo momento es más valioso, es mejor. El momento inicial del progreso positivista, lo vimos, es el hombre fetichista, casi animal. El final consiste en un horizonte más que en una situación lograda. Ese fin al que nos aproximamos constantemente sin alcanzarlo plenamente consiste en "hacer prevalecer cada vez más los atributos eminentes que

distinguen más nuestra *humanidad* de la mera animalidad; es decir, de un lado la inteligencia; de otro lado la sociabilidad".

Dicho brevemente, el progreso consistirá en actualizar cada vez más el espíritu positivo. Inteligencia y sociabilidad son los términos básicos de ese progreso. Comte entiende que del mismo modo como la ciencia y la inteligencia se benefician al abandonar los estadios teológico y metafísico, el ingreso en la positividad también influirá saludablemente sobre la moral y las buenas disposiciones sociales latentes en el hombre. Recordemos cómo es esa inteligencia y esa moral social en el estadio positivo. Hemos visto cómo el Positivismo insiste en detener la mirada intelectual en los hechos sin buscar en ellos la huella de un dios o una fuerza. Cuanto más laica y menos vital sea nuestra inteligencia, nuestra percepción del mundo, más cerca estaremos del hecho verdadero. Pero a Comte no se le escapó que el puro acopio de hechos no nos proporciona aún ciencia. La ciencia busca, desde siempre, la ley que explica al hecho, nunca se detiene en el hecho por sí mismo sino en tanto es un ejemplo de la ley que lo rige.

Comte, a pesar suyo, también dio un salto al ámbito de la metafísica. ¿Por qué? Porque defendió como "dogma fundamental" la afirmación de que el comportamiento del mundo es regular; defendió el carácter universal de las leyes descubiertas. ¿Y acaso podemos percibir esa universalidad? La ley, para desdicha del Positivismo, se parece curiosamente a las entidades metafísicas que tanto ha criticado. Nunca vemos una ley. Sólo percibimos los hechos que se someten a ella. Lo extraño del asunto es que, aunque únicamente veamos casos concretos, aquí y ahora, entendemos que algo distinto de ellos, la ley, digita el orden de los fenómenos que percibimos en este momento. Y no sólo a ellos sino también a los del pasado, a los que ya no son, y a los futuros, a los que aún no son. La afirmación de que hay leyes en el mundo, es metafísica. No tenemos experiencia de ellas mientras valen en el pasado y en el futuro. Nótese cómo volvemos a un punto inicial: la ciencia también ve en el hecho un signo de otra cosa, de una ley. Parece imposible que la mirada humana, aún en el estadio positivo, se detenga en los hechos.

La ciencia, pues, conoce leyes. Paradójicamente, el Positivismo antimetafísico valorará en ellas algo que tienen de metafísico: la posibilidad de predecir el futuro, de anticiparnos lo que ocurrirá en ese tiempo que no vivimos. Conociendo cómo es el curso de los hechos, conociendo la ley, el hombre podrá dominarlos y forjar un rostro a su futuro. En esto consiste el mecanismo del progreso, en esto consiste la forma de proce-

dimiento que emplea la inteligencia positiva: Ciencia luego Previsión; Previsión luego Acción. La simplicidad de esta fórmula encierra lo medular del Positivismo.

Pero la noción de Progreso (intelectual y social) trae aparejada otras: la de Orden. "Para la nueva filosofía, el orden constituye siempre la condición fundamental del progreso ;y, recíprocamente, el progreso se convierte en el fin necesario del orden: como en la mecánica animal, el equilibrio y el progreso son mutuamente indispensables como fundamento o destino". Este enfoque naturalista entiende a lo social como un aspecto más de la naturaleza. Y si particularmente la naturaleza viviente muestra una ceñida armonía entre cambio y equilibrio, no habría razón para negar al fenómeno social esa solidaridad entre orden y progreso. El Positivismo de Comte no habla de revolución. Al contrario, procura sustituir "la estéril agitación política" por un "inmenso movimiento mental". No habla de arrebatar el poder a quienes lo detentan sino de consolidarlo "en manos de sus poseedores, cualesquiera que sean".

Ahora bien, ¿de qué naturaleza es este orden social que condiciona al progreso? Comte se decide por una interpretación colectivista. La nueva filosofía —dice— tenderá siempre a hacer resaltar, tanto en la vida activa como en la vida especulativa, el vínculo de uno con todos, de modo que se haga involuntariamente familiar el sentimiento íntimo de la solidaridad social, extendida convenientemente a todos los tiempos y a todos los lugares. A su juicio, bajo el influjo del espíritu positivo, el individuo se sentirá por primera vez inserto no sólo en el ámbito social sino, además, heredero del pasado de la humanidad y autor de su futuro.

Se patentiza aquí esa curiosa dualidad de la cosmovisión positivista: es académica (casi de gabinete, diríamos) por un lado y popular por otro. El Positivismo quiere atar en un sólo nudo dos actitudes distintas, la científica y la del hombre corriente; la actitud crítica del investigador y la del sentido común. El Positivismo quiere ser una reivindicación del sentido ordinario que inspiró a todos los hombres, aún bajo las influencias teológicas y metafísicas, en la solución de los problemas que presenta la vida diaria. Por absurdas que sean sus creencias sobre la naturaleza última de la realidad, los hombres muestran una notable eficacia para descubrir empíricamente ciertas leyes rudimentarias que les permiten anticipar el curso de algunos fenómenos y actuar conforme a esas previsiones. Fetichistas o metafísicos, los hombres han sido muy prácticos en la construcción de sus viviendas o en el cultivo de sus campos. El Positivismo procura extender a todos los ámbitos del conocimiento y de la ac-

ción esa comprensión natural que los hombres tienen sobre los problemas inmediatos. El hombre arcaico, por ej., pudo creer muchas cosas sobre los cuerpos celestes. Pudo preguntarse azorado dónde se metía el Sol luego de desaparecer en occidente, cómo es que aparecía al día siguiente por el lado opuesto; pudo tejer historias, creer que el Sol atravezaba puertas que alguna vez podían cerrarse y no darle paso; que en realidad era raptado todas las noches pero que él conseguía fugarse diariamente, etc. Pero lo cierto es que cuando se trataba de cultivar la tierra, sembrar y cosechar, lo hacía diestramente, pues era conocedor de la periodicidad de las estaciones. El Positivismo quiere que en todos los ámbitos concretos seamos como esos labriegos; que en una especulación general sobre el mundo jamás seamos como ellos. La única diferencia, pues, entre el espíritu positivo y el sentido ordinario del hombre, radica en "la generalidad sistemática de uno, gracias a su abstracción necesaria opuesta a la incoherente especialidad del otro, ocupado siempre en lo concreto".

Todo esto parece muy razonable. Pero esconde una dificultad que el optimismo de Comte no le dejó ver. En efecto, esa extensión del sentido común a todos los ámbitos del conocimiento es a menudo imposible. La investigación en ciencia o en filosofía supone frecuentemente lo contrario, un abandono de ciertas convicciones corrientes. Einstein por ej., no podría haber formulado su teoría de la relatividad si hubiera continuado atado a las nociones tradicionales de tiempo y espacio. Aristarco o Copérnico tuvieron que deshacerse de dos experiencias muy vívidas (el Sol *se mueve* en el cielo, la Tierra *está quieta* bajo nuestros pies) para proponer lo contrario de aquello que ellas evidencian (el Sol está quieto, la Tierra gira sobre su eje y alrededor de aquél). A pesar de esta objeción, es visible que la cosmovisión positivista está presente en nuestro mundo contemporáneo. ¿Cómo es posible que el sentido común participe de las convicciones teóricas de una cosmovisión que nació de la filosofía, que es fruto del espíritu crítico de la ciencia? No es difícil encontrar una respuesta. Lo que está hoy en boga del Positivismo no son sus disquisiciones técnicas, su aversión a la metafísica o su interpretación fenomenista de la realidad, por ejemplo. Son más bien aquellas nociones que fácilmente pudieron popularizarse: la fe en la ciencia, fe acentuada por los logros impresionantes de ésta; la tendencia al colectivismo; la creencia en un progreso ininterrumpido de nuestro dominio sobre la realidad; el ateísmo, que puede ser un credo como cualquier otro; la pérdida de sensibilidad para el misterio surgida de la irracional adhesión a la opinión de que todo puede explicarse. Todo esto está presente en el ánimo

de nuestro tiempo. Lo que el Positivismo de Comte quiso anudar en un solo lazo ha vuelto a desatarse: lo que tiene de análisis especializado (filosófico, científico) esta filosofía ha sido olvidado, o recordado por pocos. Lo que tenía de popular se ha popularizado efectivamente. Ahora estamos en condiciones de preguntar y responder a esta pregunta: ¿por qué el movimiento que estudiamos se autotituló Positivismo? El mismo Comte nos ofrece un claro análisis de los distintos sentidos encerrados en este término, todos ellos convergentes en destacar los rasgos de la filosofía positiva. Æn un primer significado "la palabra positivo designa lo *real*, por oposición a lo quimérico". Un segundo sentido del término "indica el contraste de lo *útil* y lo inútil". En tercer lugar se lo usa para "calificar la oposición entre la *certeza* y la indecisión". Una cuarta acepción opone "lo *preciso* a lo vago". Finalmente se emplea "lo positivo como lo contrario de lo *negativo*".

Sintetizando puede decirse que se trata de una filosofía, de una visión del mundo y del hombre, que elude lo quimérico, porque es inútil y nos mantiene en la indecisión; de una filosofía que busca lo real porque es útil, nos otorga certeza en nuestros conocimientos y nos permite organizar nuestro progreso.

Nos referiremos ahora sumariamente al Neopositivismo, movimiento surgido en la segunda década de este siglo con la intención de remozar al viejo Positivismo. La popularidad de este segundo movimiento es más bien nula, porque detuvo su mirada en ese núcleo de problemas técnicos que había planteado el Positivismo.

Con renovada energía el Neopositivismo vuelve a la carga contra la Metafísica. Pero esta vez no se conforma para esa empresa, como Comte, con "el buen sentido universal". El Neopositivismo dispone de un argumento nuevo para liquidar a la metafísica: la reciente lógica matemática. De ahí proviene otro de los nombres de este movimiento, el de Positivismo Lógico. Se mantiene aquí la tesis central del empirismo: todo nuestro conocimiento acerca del mundo proviene de la experiencia sensorial. Pero como la ciencia formula ese conocimiento mediante conceptos, enunciados y razonamientos, el Neopositivismo pone énfasis en un análisis lógico de estas estructuras que aparecen en el lenguaje de la ciencia. Dicho análisis lógico del idioma científico permitirá, según esta filosofía, poner en descubierto las nociones metafísicas que con tenaz perseverancia procuran filtrarse en el verdadero conocimiento. Sólo se aceptarán aquellos enunciados que, o provienen del ámbito lógico o están justificados por la experiencia. Los enunciados metafísicos no son verdaderos ni falsos.

El brío antimetafísico de esta posición afirma algo más radical: los enunciados metafísicos son sin sentidos, no tienen significación, no podemos comprender lo que dicen porque nada dicen. Jamás recibió la metafísica un ataque más virulento. Comte ya había sugerido esta interpretación de las frases metafísicas en un breve pasaje de su Discurso de Filosofía Positiva: "toda proposición que no pueda reducirse estrictamente al mero enunciado de un hecho, particular o general, no puede ofrecer ningún sentido real e inteligible". Pero Comte había insistido más en destacar la esterilidad, la inutilidad de los juicios metafísicos. El Neopositivismo quiere desterrarlos de cuajo porque, a su juicio, no puede entenderse lo que dicen. Porque teniendo la forma aparente de enunciados, no lo son en realidad, a nada apuntan. Y tienen el peligroso efecto de introducir quimeras, pseudoproblemas que enredan a la inteligencia. Si decimos 'La puerta del fondo está abierta', notamos inmediatamente que el sentido de ese enunciado puede constatarse. Basta un vistazo para decidir si es verdadero o falso. Si en cambio afirmamos 'Dios es Todopoderoso' o 'Los Angeles moran en el evo', no hay posibilidad alguna para decidir su verdad o falsedad por la experiencia. El Neopositivismo sostiene que, en casos así, es preciso analizar el sentido de cada una de las palabras. Afirma que ese análisis mostrará la imposibilidad de resolver qué cosa significan términos como Dios, Angel o Evo, que no podrá definírselos porque no remiten a algo; remiten a nada y por eso carecen de sentido.

Esto parece entenderse. Ante esos dos tipos de juicios (los que apuntan a una experiencia concreta y los que no lo hace en absoluto), podemos tomar actitudes definidas. Nadie dudará que se trata, efectivamente, de enunciados totalmente distinos, Pero el asuno se complica para el Neopositivismo cuando recordamos que la ciencia no emplea ni uno ni otro tipo de juicios: ni juicios singulares ni juicios teológicos. Los enunciados más importantes de las ciencias son las leyes. Vimos antes que la ley es un juicio universal, no remite hacia algo concreto como 'La puerta del fondo está abierta', sino a un pasado y a un futuro de hechos que, como tales, no existen. ¿Cómo conciliar la exigencia de verificación, por un lado, y la defensa de las leyes por otro? Porque al Neopositivismo le importa mucho sostener ambas cosas: la ley científica como conocimiento por excelencia y la constatación por la experiencia de cualquier enunciado referido a la realidad. Las leyes son enunciados, se refieren ampliamente a la realidad. Pero como ésta se nos ofrece en el tiempo, sólo podemos confirmar las leyes parcialmente, en distintos momentos singulares, nunca en su ambiciosa universalidad. Lo tremendo para el Positivis-

mo es que, sin esa universalidad la ley no sirve, es inútil, no permite ni predecir un futuro ni diagnosticar un pasado.

Esta dificultad acarrea otra. Si se insiste demasiado en la exigencia de lo verificable por la experiencia, se va cayendo en la cuenta de que lo único efectivamente verificable es aquello que las sensaciones me ofrecen en un estrecho presente. Mis sentidos únicamente pueden darme información cuya validez caduca al instante siguiente. Si válido es sólo aquello que puedo confirmar con mis sentidos y si sólo puedo confirmar con mis sentidos aquellos enunciados referidos al instante, ninguna afirmación que exceda el fugaz presente podrá ser aceptada como verdadera. En rigor ni podríamos hablar acerca del mundo porque el habla es temporal y la realidad se le habría escapado antes de que ella termine de nombrarla, ya se habrá fugado del escenario cuando el habla esté aún anunciándola.

¿Cómo tendríamos que ver al mundo si insistimos en sobrevalorar lo verificable?: como una sucesión discontinua donde el pasado devora los instantes que atravesaron fugazmente por el presente. ¿Pero acaso puede el espíritu, afanoso por conocer, hacer pie en el instante fragmentario? En esta interpretación, el mundo tiene algo de fantasmal. Es como una nada cuya única oportunidad de existencia, de presencia, se la ofrece el presente. Cuando éste apenas le ha consentido mostrarse, ya le toca el turno de volver a la nada. El mundo no existe, está quebrado por el tiempo. Sólo existe el instante, imaginar que forma parte de una serie es otorgar existencia a un pasado y a un futuro que no son. ¿Acaso no es ésto hacer metafísica?

Una visión tal, que en filosofía se llama fenomenismo, es una *anticosmovisión*. Poniendo el acento en la visión ha disuelto al cosmos; estrechando la mirada al puro presente, no tiene ojos para el todo. El Positivismo, pues, como cualquier empirismo que quiera ser consecuente hasta el fin, lleva en sí mismo el germen de una aniquilación de sí y del mundo que quiere interpretar.

Y por sí esta aterradora percepción de la realidad a que conducen las premisas del Positivismo fuera poco, su alianza con la lógica le reservaba otras perplejidades. En efecto, la lógica inaugurada por B. Russell (como la física de Einstein o las geometrías no-euclídeas), muestra sorprendentes conclusiones, afirmaciones que el 'buen sentido', tan defendido por Comte, se resiste a aceptar. El Neopositivismo entendió necesario analizar los conceptos y enunciados de las ciencias para ver cuáles son sus significaciones, para comprender qué experiencias nos señalan. Pero en-

tendió también imprescindible un estudio paralelo de las distintas formas de razonamiento para poder decidir cuándo se razona bien y cuándo no. El estudio de tales formas de razonamiento, sin consideración del contenido con que se razona, es objeto de la lógica. La ciencia y todo pensamiento que busque ser riguroso, debe someterse a ciertas reglas en sus razonamientos. Necesita saber, por ej., que de dos juicios como éstos: 'Algunos cuerpos son metales' y 'Algunos metales son buenos conductores de la electricidad', no nos está permitido sacar conclusión alguna. No hay entre esos juicios un enlace racional que nos posibilite concluir algo. Si extrajéramos alguna conclusión violaríamos una ley lógica referida al silogismo, la ley que prescribe que de dos premisas particulares nada se sigue. Este ejemplo es sumamente claro. Pero la lógica que el Neopositivismo aferró para combatir a la metafísica nos deja asombrados cuando nos dice que un razonamiento como éste es válido: 'Toda madera es combustible', 'Algunas maderas no son combustibles', luego 'El piso de mi habitación está en el techo'. Aunque esto parezca una humorada, el ejemplo es sumamente respetuoso de una ley que permite lo siguiente: todo razonamiento con premisas contradictorias es válido, sea cual fuere su conclusión.

No sorprenderá, pues, que una lógica semejante en lugar de extirpar los enunciados metafísicos les consienta su ingreso en el área de una ciencia regulada por dicha lógica. Veamos otro ejemplo. El Positivismo, ya lo dijimos, exige que los enunciados empleados por la ciencia sean verificables. Supongamos que disponemos de un enunciado que cumple con ese requisito. Aceptemos por un momento que el juicio 'Los metales se dilatan con el calor' es verificable, es verdadero. Si ello es así, habrá que aceptar como verdadero (y significativo, por tanto) también a este otro juicio compuesto: 'Los metales se dilatan con el calor o Dios es todopoderoso'. Nuevamente se han respetado aquí las leyes lógicas. Sin embargo, para desagrado del Neopositivismo, el último enunciado introduce una afirmación resueltamente metafísica[1].

[1] Consideremos al neopositivista ante la misión que se ha impuesto. Su deber es cuidar los linderos de ese nuevo feudo que llamamos ciencia. En su interior únicamente pueden habitar frases con significado. Como las frases de la metafísica no lo tienen, está claro que no se les consentirá su ingreso al campus del significado. El guardián les exigirá, como salvoconducto, que exhiban su significación. Ellas no podrán hacerlo y quedarán fuera de los lindes. Imaginemos cómo se las arregla el neopositivista para cumplir su tarea (no olvidemos que es lógico). Supongamos un tumulto interminable de frases que

Hemos visto cómo el Positivismo iniciado por A. Comte incluía algunas nociones cosmovisionales que se han popularizado en nuestra época. Tal es la fe en la ciencia como herramienta que todo puede explicar, la confianza en un progreso indefinido de la existencia humana, su descrei-

---

pugnan por ingresar al recinto. El guardián examina una primera frase que afirma: 'Usted es un guardián del significado'. El neopositivista se dispone a emplear su criterio de significado ("Una frase es significativa sí y sólo si es verificable empíricamente su verdad o su falsedad"). Se resuelve, pues, a verificar la frase. Pero repentinamente lo asalta esta dificultad: ¿qué es lo que debe verificar? La frase, para ver luego si tiene significado o no. Pero hete aquí que para verificar su verdad o su falsedad debe entender antes qué dice la frase, es decir debe conocer su significado para luego verificarlo. Y esto es exactamente lo inverso de lo que afirma su criterio: verificar antes para decidir después si hay o no significado. Supongamos que el guardián está más dispuesto a cuidar los linderos que a problematizar. Vuelve a la frase, entiende su significado, verifica que la frase expresa una verdad, decide que tiene significado. Se resuelve a darle paso cuando otra frase afirma: 'Usted es guardián del significado o (...n)' y el tumulto infinito de frases se ha organizado dentro del paréntesis. El guardián advierte los pelajes entreverados en el seno del paréntesis, frases sospechosas, fantásticas, teológicas, metafísicas, comparten la ordenada fila con otras prudentes sentencias del sentido común y de la ciencia. Había resuelto permitir el ingreso de la primera. Llamémosla 'A'. El guardián se dice, si franqueo el paso a 'A', ¿por qué no a 'A o (B, C, D...n)'? Esta última fórmula compuesta es una disyunción. Y, como toda disyunción, es verdadera si al menos uno de sus miembros lo es. Y 'A' es verdadera. Eso basta para que 'A' o (B, C, D,...n)' sea también verdadera, con independencia del valor del segundo miembros encerrado por el paréntesis. Y como la verdad y la falsedad son propiedades de lo que tiene significado, el desagradable séquito aparece dentro de una frase significativa. La disyunción ha operado como un taladro que perfora el casco de un bote Y por el orificio construído puede filtrarse toda el agua que se quiera.

Volvamos a nuestro ejemplo del texto: 'Los metales se dilatan con el calor o Dios es Todopoderoso'. Se trata de una expresión compuesta, de dos frases unidas con la conectiva de la disyunción. Un conjunto tal en lógica se define como verdadero si al menos uno de sus miembros lo es. Por consiguiente el ejemplo es verdadero. Lo cual no significa que el segundo miembro de la fórmula ('Dios es Todopoderoso') sea independientemente verdadero. Puede ser verdadero o falso y ello no modificará la verdad de la expresión compuesta. El neopositivista podría objetar diciendo que esa segunda frase metafísica no es ni verdadera ni falsa (nada significa) y que por tanto no debe unír-

miento en lo sobrenatural, la desvalorización del pasado por entender que fue preámbulo preparatorio del advenimiento de la verdadera humanidad, etc. Cabe apuntar que, aunque antimetafísico confeso, a este Positivismo inicial se le filtraron dentro de su sistema fuertes dosis de metafísica. Así, por ejemplo, su visión de la historia reconoce en ella un sentido final, un destino que imprime coherencia a todos sus estadios. Se trata de una filosofía de la historia, de una metafísica de la historia. El Positivismo Comtiano se difundió en nuestro tiempo junto a otras cosmovisiones y permanece entrelazado con ellas al influir en el ánimo del hombre contemporáneo. Pero el Positivismo contenía algunos elementos potencialmente anticosmovisionales, contenía un núcleo de difíciles problemas técnicos de la filosofía. Ellos fueron rescatados por el Neopositivismo y cultivados a espaldas de toda popularidad. Con un heroísmo intelectual admirable esta filosofía se autoaniquiló, se autocriticó ferozmente. No quiso ser distraída como Comte y aceptar soluciones fáciles que reposaran en supuestos metafísicos. Su antidogmatismo le evitó construir un sistema. El viejo Positivismo de Comte le sobrevivió. Hoy asistimos a esa doble presencia del Positivismo: una fuerte, popular, pero diseminada y en difícil comunión con otras cosmovisiones contemporáneas; otra que languidece en el afán de unos pocos especialistas en filosofía, quienes siguen enfrentando con lucidez pero casi sin esperanzas los problemas del Neopositivismo[2].

---

sela con una conectiva lógica a la primera frase. Pero nótese cómo reaparece la dificultad inicial del guardia: si la frase es verificable, tiene significado; pero para verificarla debo conocer antes su significado. Por tanto cualquier frase metafísica cuyo significado no puede verificarse empíricamente, tiene un significado. En tal caso nada prohibiría tratarlas como verdaderas o falsas y de emplearlas en vinculación lógica con otras frases.

Los criterios elaborados por los empiristas lógicos no han conseguido aún evitar dos cosas: a) que las frases metafísicas ingresen al lenguaje de la ciencia; b) que frases de impecable origen científico (especialmente las leyes) vayan a parar fuera del ámbito del significado. Para una discusión de este punto, véase el trabajo de Carl G. Hempel: *Problemas y cambios en el criterio empirista de significado* (incluído en la compilación de A. J. Ayer: *El positivismo lógico,* FCE, 1965). También *Teoría analítica del conocimiento,* de Arthur Pap (Ed. Tecnos, 1964).

[2] Los textos de A. Comte que se citan en el texto fueron extraídos del *Discurso sobre el espíritu positivo.*

Jorge Acevedo
Universidad de Chile,
Facultad de Filosofía y Letras

LA TECNICA EN HEIDEGGER

I. Planteamiento del problema*

En 'La pregunta por la técnica', conferencia del año 1953, distingue Heidegger una determinación correcta de la técnica de su interpretación verdadera. La primera se atiene a lo que podemos constatar como estando ahí delante[1]. La segunda, por el contrario, va más allá, hacia la esencia de lo que aparece ante nuestros ojos[2].

Lo correcto es, en cierto modo, verdadero mas, no lo es plenamente. Es claro, posee también cierta validez, y nadie la discute. Pero, sin embargo, tiene sus límites, y es preciso verlos.

Preguntamos, pues: ¿qué entiende Heidegger por esencia? Como es obvio, no es ésta la ocasión para dilucidar con suficiencia el concepto correspondiente. Daremos sólo algunas indicaciones, imprescindibles para entender lo que expongo a continuación.

En el parágrafo 7 de "Ser y Tiempo", enuncia Heidegger la máxima de su método fenomenológico: "¡a las cosas mismas!"[3]. En sus escritos posteriores —aun cuando, en rigor, también ya en "Ser y Tiempo"— el lema fenomenológico diría, más explícito, ¡a la esencia de las cosas mismas! Pero, reitero, ¿a qué llama Heidegger esencia?

Por lo pronto, digamos lo que ella no es. Esencia no es lo general, lo común de una clase de objetos[4]. El concepto tradicional de esencia —que la entiende de esa manera— nos remite a una esencia inesencial, dice Heidegger. Eso "general —afirma— que vale igualmente para todo particular

* Este capítulo constituye una versión, ligeramente ampliada, de la ponencia leída por el autor en el Primer Encuentro Nacional de Filosofía, celebrado en la Universidad Técnica del Estado, en julio de 1976

[1] Cfr., de Heidegger, 'La pregunta por la técnica'. *Revista de Filosofía*. Santiago. 1958. Nº 1. Traducción de Francisco Soler. Página 56.

[2] Ibíd.

[3] "Ser y Tiempo". F. C. E. México. 1962. Trad. de José Gaos. 38.

[4] 'La pregunta por la técnica', 73, 74.

es siempre lo indiferente, aquella 'esencia' que nunca puede ser esencial."[5] La esencia esencial, frente a la anterior, se caracteriza por los siguientes rasgos, entre otros:

1. Está más allá de lo meramente constatable, esto es, de aquello que pone de manifiesto la determinación correcta de algo[6].

2. Domina el ámbito de lo que se halla ante los ojos. Dice Heidegger: "Si nosotros buscásemos la esencia del árbol, tendríamos que elegir aquello que domina a todo árbol en cuanto árbol, sin ser ello mismo un árbol, que se pueda encontrar entre los restantes árboles. Así, también, la esencia de la técnica no es, en absoluto, algo técnico"[7].

3. A partir de la esencia, por tanto, podemos explicarnos el ámbito de lo simplemente constatable.

4. La esencia no carece, no está exenta de relación con el hombre. Por el contrario, lo esencial de algo es aquello de ese algo que *nos va* decisivamente. La interpretación verdadera tiene que mostrar esa vinculación entre la esencia y nosotros. Esto no significa, empero, que la esencia sea algo subjetivo o meramente intrahumano. En efecto:

5. Alcanzar la esencia de algo —o moverse en su cercanía—[8] es ver su relación con el ser —aquello que determina a todo ente como ente[9], inclusive, claro está, al ente que en cada caso somos nosotros mismos. Dicho de manera más explícita: llegar a mostrar la esencia de algo supone haberlo visto como manifestación del ser —lo trascedente, pura y simplemente—[10] o, como modo de develar el ser —develación o verificación que tampoco es subjetiva; en ella predomina un mostrarse (o un sustraerse) del ser mismo[11].

6. En cuanto el ser es histórico[12], la esencia también lo es [13].

7. Que el ser sea histórico no significa que sea historiográficamente de-

[5] 'Hölderlin y la esencia de la poesía'. En "Arte y Poesía". F. C. E. México. 1973. Trad. de Samuel Ramos. 127.

[6] 'La pregunta por la técnica', 57.

[7] Ibíd., 55.

[8] 'La pregunta por la técnica', 57.

[9] "Ser y Tiempo", 15.

[10] Ibíd., 48, 49.

[11] 'La pregunta por la técnica'. 64 ss.

[12] En 'La constitución onto-teo-lógica de la metafísica', dice Heidegger: "Se da el ser sólo en cada caso en ésta o aquella acuñación destinadora: *Phýsis, Lógos, Hén, Idéa, Enérgeia,* Sustancialidad, Objetividad, Subjetividad, Voluntad, Voluntad de Poderío, Voluntad de la Voluntad". (*Revista de Filosofía.* Santiago. 1966. Nº 1. Trad. de Luis Hernández, revisada por Francisco Soler. 109).

[13] 'Hölderlin y la esencia de la poesía' 147.

terminable[14]. Que la esencia sea histórica, no significa que no perdure. Su duración, sin embargo, no la entiende Heidegger a la manera socrático-platónica —que la coincibe como lo siempre perdurante de la idea—, ni al modo aristotélico —que la funda en eso que Aristóteles llama 'aquello que algo, en cada caso, ya era' *(tò tí ên eînai)*. Heidegger, inspirándose en el uso que hace Goethe de las palabras *fortwähren* (siempre-perdurante) y *fortgewähren* (confiar siempre), nos dice que *"sólo lo confiador"* perdura. *Lo inicial de lo antiguo perdurante es lo confiante"*[15]. Ateniéndonos a la palabra *gewähren,* confiar, caemos en la cuenta de que la esencia perdura *reuniendo* (la sílaba *ge-* puede tomarse como un prefijo cuyo sentido es el de reunión) y *garantizando* el ser de lo que reúne *(Gewähr* significa, precisamente, fianza, garantía)[16].

8. Se accede a la esencia a través de las indicaciones que nos proporciona el lenguaje, el habla. Las señas que nos hacen las palabras son históricas —como el ser y la esencia— y se descubren (y descubren, así, aquello a lo que apuntan), principalmente, al etimologizar. La fenomenología de Heidegger es, por tanto, histórica o etimológica[17]. La esencia del habla reside, precisamente, en aportar las indicaciones a que se ha aludido. (No es, luego, el lenguaje un simple medio, un hacer del hombre, al servicio de la expresión)[18]. Atender la esencia del habla, asumirla esencialmente consiste en prestar atención a sus indicaciones acerca de la esencia de lo que hay[19], no reduciéndola, pues —como lo hace la determinación solamente correcta del lenguaje— a "expresión, realizada por los hombres, de los estados de ánimo y de la visión del mundo que los rige"[20].

Retomemos nuestro planteamiento inicial. La determinación correcta de la técnica —que es la usual— la concibe como un medio para un fin y como un hacer del hombre. Por ello la denomina Heidegger concepción instrumental y antropológica. Esta representación es justa e, inclu-

[11] Véase, al respecto, "¿Qué es eso —la filosofía?". Ed. Sur. Buenos Aires. 1965. Trad. de A. P. Carpio. 15, nota 4.

[15] 'La pregunta por la técnica', 75. Por errata, en vez de inicial se lee principal.

[16] 'La question de la technique'. En "Essais et Conférences". Gallimard. 1966. Trad. de André Préau. 42, nota 1.

[17] Véase, de Ortega, 'Anejo: En torno al 'Coloquio de Darmstadt, 1951' '. En "Pasado y porvenir para el hombre actual". O. C. IX. Ed. Revista de Occidente. Madrid. 1965. 635 ss.

[18] Cfr., de Heidegger, 'El habla'. *Revista de Filosofía.* Santiago. 1961. Nos. 2-3. Trad. de Francisco Soler. 131.

[19] Cfr., de Heidegger, 'Construir Habitar Pensar'. Revista *Teoría.* Santiago. 1965. Nos. 5-6. Trad. de Francisco Soler. 151 s.

[20] 'El habla', 131.

sive, vale para la técnica moderna. Pero, no alcanza lo esencial y, de ese modo, no es plenamente verdadera.

La determinación correcta de la técnica le sirve a Heidegger de punto de partida para encaminarse hacia la interpretación verdadera de ella. Atendiendo las señas que hace la palabra *instrumentum* es llevado a un análisis de la causalidad en Aristóteles; al conjugar ese análisis con la etimología de la palabra técnica –que remite a *tékhne*–, llega a la conclusión de que la esencia de la técnica no es nada humano –por tanto, no consiste en un mero instrumento, hecho y manejado a su antojo por el hombre– sino, una manera de destinarse el ser al hombre[21] y, a la vez, un modo de develar lo que hay –luego, una modulación del verificar o estar en la verdad[22].

Ser no es, para Heidegger, el mero objeto, lo contrapuesto a un sujeto. Esto es sabido. No es fácil, sin embargo, pasar, usando pocas palabras, de esa determinación negativa a una positiva; suponiendo que el ser sea determinable. Pero no podemos en este momento arriesgarnos a dejar la palabra 'ser' como un sonido hueco, vacío. Digamos, pues, algo al respecto, aunque sea mínimo.

Ser es lo que condiciona decisivamente al hombre, su dimensión histórica más radical, su destino, esto es, lo que pone al hombre en un camino del desocultar[23]. El ser se dona, se da o destina al hombre actual –y, así, lo destina– en la figura de la técnica moderna. A partir de esta destinación el hombre devela lo que hay de una manera técnica[24]; está en la verdad (desvelamiento) y, a la par, en la no-verdad (velamiento), técnicamente.

Verdad no es, claro está, la adecuación entre el pensamiento y la cosa. Como también es sabido, Heidegger retrotrae la concepción de la verdad entendida como rectitud a la interpretación más originaria que la ve como develación –*alétheia*[25]. Estar en la verdad técnicamente significa des-

[21] François Fédier y otros. 'Protocolo a 'Seminario de Le Thor' '. Edición no comercial para uso universitario del Departamento de Estudios Históricos y Filosóficos de la Universidad de Chile, Sede Valparaíso. Viña del Mar. 1975. Trad. de María Teresa Poupin. 111 ss.

[22] 'La pregunta por la técnica', 60 ss.

[23] Ibíd., 69.

[24] Ibíd., 64.

[25] Véase, de Heidegger, 'La doctrina de la verdad según Platón'. Ediciones de la Facultad de Filosofía y Educación. Universidad de Chile. Santiago. 1953. Trad. de Juan David García Bacca. Véase, también, el parágrafo 44 de "Ser y Tiempo" y, del mismo autor, 'De la esencia de la verdad' (en "Ser, verdad y fundamento", Monte Avila Ed., Caracas. Tr. de E. García B.).

cubrir lo que hay de cierta manera, a saber: de manera provocante. "El desocultar dominante en la técnica moderna –dice nuestro pensador– es un provocar *(Herausfordern)* que pone en la naturaleza la exigencia de liberar energías, que en cuanto tales pueden ser explotadas *(herausgefördert),* y acumuladas"[26]. Y en otro texto señala que, para el hombre de la época técnica "la naturaleza se convierte en una única y gigantesca 'estación de servicio', en fuente de energía para la técnica y la industria modernas"[27].

El desocultar técnico, que hace las exigencias indicadas a lo que hay, devela todo como constante *(Bestand),* y sólo como eso. La palabra 'constante' es preciso entenderla en el sentido de 'objetos de encargo', 'existencias' (como cuando en el ámbito comercial se dice 'tenemos existencias' o, 'las existencias se han agotado'); o, también, en el sentido de stocks, reservas, fondos, subsistencias.

En el 'Protocolo al 'Seminario de Le Thor'' podemos leer: "Ya hoy día no hay más *objetos, Gegenstände* (el ente en tanto que se tiene de pie ante un sujeto que lo tiene a la vista) –ya no hay más que *Bestände* (el ente que está listo para el consumo); en francés, quizás se podría decir: no hay más *substances* [substancias], sino *subsistences* [subsistencias], en el sentido de 'reservas'. De ahí las políticas de la energía y de l'aménagement [ordenamiento] del territorio, que no se ocupan, efectivamente, con objetos, sino que, dentro de una planificación general, ponen sistemáticamente en orden al espacio, en vistas de la explotación futura. Todo (lo ente en su totalidad) toma lugar de golpe en el horizonte de la utilidad, del co-mandar [commandement], o, mejor aún, del *comanditar* [*commanditement*] de lo que es necesario apoderarse. El bosque deja de ser un objeto (lo que era para el hombre científico de los siglos XVIII y XIX), y se convierte en 'espacio verde' para el hombre desenmascarado finalmente como técnico, es decir, para el hombre que considera a lo ente *a priori* en el horizonte de la utilización. Ya *nada* puede aparecer en la neutralidad objetiva de un cara a cara. Ya no hay *nada* más que *Bestände,* stocks, reservas, fondos.

[26] 'La pregunta por la técnica', 62.

[27] 'Serenidad'. Revista *Eco*. Bogotá. 1960. Tomo I Nº 4. Trad. de Antonio de Zubiaurre. 345. El develar técnico es situado por Heidegger en este texto; dice: "Esta relación fundamentalmente técnica del hombre con el universo surgió primero en el siglo XVII, y ello en Europa y sólo en Europa. Y permaneció oculta por largo tiempo a las otras partes del globo. Era totalmente ajena a las anteriores edades y destinos de los pueblos". (Ibíd.).

"La determinación ontológica del *Bestand* (de lo ente como fondos de reserva) no es la *Beständigkeit* (la permanencia constante), sino la *Bestellbarkeit,* la posibilidad constante de ser comandado y comanditado, es decir, el estar permanentemente a disposición. En la *Bestellbarkeit,* lo ente es *puesto* como fundamental y exclusivamente *disponible* —disponible para el consumo en el cálculo global.

"Ahora bien, uno de los momentos esenciales de este modo de ser de lo ente contemporáneo (la disponibilidad para un consumo planificado), es la *Ersetzbarkeit,* el hecho de que cada ente deviene esencialmente *reemplazable,* en un juego generalizado en el que todo puede tomar el lugar de todo. Esto lo manifiesta empíricamente la industria de productos de 'consumo' y el reino del *Ersatz* [*sustituto*].

"Ser, hoy día, es ser-reemplazable. La idea misma de 'reparación' ha llegado a ser una idea 'anti-económica'. A todo ente de consumo le es esencial que sea *ya* consumido, y, de esa manera, llama a su reemplazo. Tenemos ahí uno de los rasgos de la desaparición de lo tradicional, de lo que se transmite de generación en generación. Aún en el fenómeno de la *moda,* lo esencial no es ya el *adorno* (la moda en tanto que adorno se ha convertido así en algo tan anacrónico como la compostura), sino la reemplazabilidad de los modelos, de estación en estación. La vestimenta no se cambia ya porque y cuando se ha vuelto defectuosa, sino porque ella tiene el carácter esencial de ser 'el vestido del momento esperando el siguiente'.

"Transportado al *tiempo,* este carácter da la *actualidad.* La permanencia no es ya la constancia de lo transmitido, sino lo siempre-nuevo del cambio permanente [...].

"Sólo la técnica moderna hace posible la producción de todos esos stocks explotables. Ella, más que la base de esto es el fondo mismo y así el horizonte. Así, en el caso de las materias sintéticas, que reemplazan más y más a las materias 'naturales'. Ahí también la naturaleza en tanto que naturaleza se retira"[28].

No ocurre sólo eso; inclusive lo que podría ser asumido como puro paisaje —un río, por ejemplo— se manifiesta al hombre actual "como objeto de visita establecido por una agencia de viajes, que ha establecido allí una industria para turistas"[29].

El hombre mismo pasa a ser comprendido y tratado como simple ma-

[28] 'Protocolo a 'Seminario de Le Thor' '. 111 ss.

[29] 'La pregunta por la técnica', 63.

no de obra o, como cerebro de obra; en suma, como "material humano"[30]. Curiosamente —señala Heidegger— "en medio de todo esto el hombre precisamente así amenazado se pavonea como señor de la Tierra"[31].

Y el mayor peligro reside en lo siguiente: el pensar que no mide, que no calcula técnicamente es echado a un lado y hostilizado; no se le considera genuino pensar ni, por consiguiente, se le toma en serio; se le llama mera poesía o misticismo lleno de vaguedades. El desocultar técnico, que mide y calcula, se erige como el único, excluyendo todos los demás y ni siquiera viendo que él mismo es un desocultar, y sólo *un modo* de él —del verificar[32].

Es preciso indicar que hay una nítida diferencia entre la antigua técnica artesanal y la técnica moderna, cuya esencia llama Heidegger disposición o im-posición *(Ge-stell)*. La técnica artesanal no se imponía incondicionadamente sobre los entes; los respetaba. Para el hombre actual aparece de otra manera el campo, que el campesino antiguamente labraba, en donde labrar aún quiere decir: cuidar y cultivar. El hacer del campesino no provocaba al campo. Al sembrar las simientes, abandonaba él la siembra a las fuerzas del crecimiento y guardaba su germinación. La agricultura es ahora, por el contrario, industria motorizada de la alimentación, esto es, un exigir que pone el campo como algo meramente explotable y que impulsa la mayor utilización de él que sea posible, con el mínimo esfuerzo, y sin tenerle mayores consideraciones[33].

Por cierto, cuando Heidegger habla del destino técnico del hombre actual, se refiere a la técnica moderna y a su esencia.

La postura de Heidegger, apretadamente esbozada en lo anterior, implica concluir que la técnica —esencialmente interpretada— no es algo que esté en la mano del hombre, de tal modo que éste pueda manejarla a su antojo. "Ningún individuo —afirma nuestro pensador—, ningún grupo humano, ninguna comisión de importantes estadistas, investigadores y técnicos, ninguna conferencia de personalidades directivas de la economía y de la industria es capaz de frenar o de orientar el curso his-

[30] Ibíd., 64. "Sin embargo —advierte Heidegger— precisamente porque el hombre está pro-vocado más originariamente que las energías naturales, al establecer *(Bestellen)*, no llega a ser jamás un mero con*stante* (*Bestand*)". (Ibíd., 65).

[31] Ibíd., 71.

[32] Ibíd., 72. Véase, también 'Serenidad', 351 s.

[33] Ibíd., 62. Véase, además, 'Construir Habitar Pensar', 154.

tórico de la era atómica. Ninguna organización exclusivamente humana está en situación de apoderarse del mando de esta época"[34].

Si la esencia de la técnica, además de hacer posible indudables ventajas para el hombre, conlleva o es *el* peligro, este peligro –al que hemos aludido al caracterizar el develar técnico– no puede ser alejado o conjurado por el hombre atenido sólo a sí mismo. La esencia de la técnica es una manifestación del ser. Por tanto, escapa al mero arbitrio humano. Sin embargo, en cuanto el ser se da en el hombre –el ahí del ser[35]–, éste puede, y 'debe', cooperar en el advenimiento de un nuevo destino, en que se 'supere' el peligro.

Tenemos, sin embargo, un problema por resolver: hemos dicho que la esencia es aquello que perdura reuniendo y garantizando el ser de lo que reúne; es lo confiante; ¿sería esencia en este sentido lo *Gestell*, la disposición, esto es, la esencia de la técnica?; ¿sería esencia –entendida como lo confiante– la im-posición, aquello que constituye *el* peligro? Tales preguntas –dice Heidegger– parecen ser, evidentemente, un desacierto. "Pues, lo dispuesto es, según todo lo dicho un destino que reúne en el desocultamiento provocante. Pro-vocar es todo menos un confiar"[36].

Antes de habérnoslas con esta objeción que se hace Heidegger a sí mismo, destaquemos el ámbito en el que la im-posición reúne, y algunos de sus rasgos. "Lo que ahora *es* –escribe Heidegger– está acuñado por el señorío de la esencia de la técnica moderna, señorío que se presenta ya en todos los dominios de la vida a través de rasgos denominables de múltiples maneras, tales como funcionalización, perfección, automatización, burocratización, información"[37].

Pero, ¿en qué sentido la disposición o imposición constituye una fianza o garantía de aquello que reúne, los diferentes dominios de la vida? Responde el pensador: "también el pro-vocar en el establecer lo real como lo *constante,* sigue siendo todavía un destino, que llevá al hombre a un camino del desocultar"[38]. Mas, "¿puede aún llamarse a este destinar un confiar? Cierta y completamente, siempre que en este destino pueda crecer lo salvador"[39].

[34] 'Serenidad', 348.

[35] Véase, de Heidegger, 'Carta al señor Beaufret'. En "Lettre sur l'humanisme", Aubier, Montaigne, Paris, 1964.

[36] 'La pregunta por la técnica', 75.

[37] 'La constitución onto-teo-lógica de la metafísica', 100.

[38] 'La pregunta por la técnica', 75.

[39] Ibíd., 76.

"La esencia de la técnica es, en un sentido elevado, equívoca"[40], agrega Heidegger. Por una parte, constituye el peligro. Por otra, en ella aparece lo salvador. En efecto:

"De un lado, lo dis-puesto provoca a lo violento del establecer, que disloca toda mirada para el acontecimiento del desocultamiento y, de esa manera, pone en peligro, desde el fundamento, el ligamen con la esencia de la verdad"[41].

De otro lado, lo dis-puesto acontece en lo confiador, lo que permite al hombre perdurar en su papel de custodio de la esencia de la verdad. Así aparece el nacimiento de lo salvador.

El hombre no es, pues, para Heidegger el animal o bestia del trabajo[42] —así ha llegado a develar la época técnica al animal racional— sino, sobre todo, el que custodia la esencia de la verdad, del desocultamiento.

Esta dimensión de lo humano es lo ocultado por la esencia de la técnica al erigirse como único modo de develamiento, no viéndose siquiera como tal —un develar. Así, constituye *el* peligro. Pero, es también ésa la dimensión del hombre que asume, expresa y vigorosamente, Heidegger al pensar sobre la técnica y su esencia de la manera que describimos. De este modo, dentro del peligro emerge una manifestación de lo salvador.

Es el momento de salir al paso de una posible mala interpretación de la postura de Heidegger. Sus tesis no implican postular la vuelta hacia una etapa pre-técnica. Ese retorno, además, de ser imposible, sería absurdo. ("Lo peligroso no es la técnica —advierte Heidegger. No hay ningún demonio de la técnica, sino que, por el contrario, el misterio de su esencia. La esencia de la técnica es, en cuanto un destino del desocultar, el peligro")[43]. Lo que sucede, más bien, es que Heidegger ve los límites de la postura técnica y llama la atención sobre el carácter excluyente de esa actitud, que le impide ver esos, sus propios límites, y

[40] Ibíd.

[41] Ibíd.

[42] Véase, de Heidegger, 'Superación de la metafísica'. En "Vorträge und Aufsätze", Neske, Pfullingen, 1967. Vol. I.

[43] 'La pregunta por la técnica', 72. Lo que está en juego y es cuestión no es lo técnico, a lo que "pertenece todo lo que nosotros conocemos como varillajes, rodamientos, andamios y demás componentes de lo que se llama montaje"; el problema es la esencia de la técnica. (Ibíd., 66). Véase, también, de Richard Wisser, 'Martin Heidegger: Entrevista'. Revista *Eco*, 1974, Nº 165. Trad. de Freddy Téllez. 229 s.

que obstaculiza todo intento de cooperar en el advenimiento de un nuevo destino, en que se acoja lo técnico sin dejarse avasallar por el imperar de su esencia.

De ahí que Heidegger postule la serenidad ante las cosas y la apertura al misterio, como temples de ánimo o actitudes acordes con la técnica. Así describe el pensador la serenidad *(Gelassenheit)*: "Para todos nosotros son hoy insustituíbles las instalaciones, aparatos y máquinas del mundo técnico; lo son para unos en mayor medida que para otros. Sería necio marchar ciegamente contra el mundo técnico. Sería miope querer condenar el mundo técnico como obra del diablo. Dependemos de los objetos técnicos; estos nos están desafiando, incluso, a una constante mejora. Sin darnos cuenta, hemos quedado tan firmemente fundidos a los objetos técnicos, que hemos venido a dar en su servidumbre.

"Pero podemos hacer también otra cosa. Podemos, ciertamente, servirnos de los objetos técnicos y, no obstante y pese a su conveniente utilización, mantenernos tan libres de ellos que queden siempre en desasimiento de nosotros. Al usar los objetos técnicos, podemos tomarlos como deben ser tomados. Mas al propio tiempo podemos dejar a esos objetos residir en sí mismos como algo que no nos atañe en lo más íntimo y propio. Podemos dar el *sí* a la ineludible utilización de los objetos técnicos, y podemos a la vez decir *no* en cuanto les prohibimos que exclusivamente nos planteen exigencias, nos deformen, nos confundan, y por último nos devasten.

"Pero si de este modo decimos simultáneamente *sí* y *no* a los objetos de la técnica, ¿nuestra relación con el mundo técnico no quedará entonces escindida e insegura? Todo lo contrario. De una extraña manera nuestra relación con el mundo técnico se hace sencilla y tranquila. Permitimos que los objetos técnicos penetren en nuestro mundo cotidiano, y al mismo tiempo los dejamos fuera, o sea, los hacemos consistir en cosas que no son nada absoluto, sino que se hallan dependientes de algo superior. Quiero nombrar esta actitud del simultáneo sí y no al mundo técnico con unas viejas palabras: *la serenidad ante las cosas*"[44].

Este talante y actitud ante las cosas puede conducirnos hacia la apertura al misterio. En efecto, en la serenidad "no vemos ya las cosas desde el solo aspecto técnico. El mirar se nos agudiza y notamos que la construcción y utilización de las máquinas nos requieren a otra distinta relación con las cosas, relación que a su vez tampoco está desprovista de

[44] 'Serenidad', 349 s.

sentido. Así, por ejemplo, agricultura y agronomía se convierten en industria motorizada de la alimentación. Es cosa cierta que aquí —como en otros terrenos— se está verificando una profunda transformación en la relación humana con la naturaleza y con el mundo. Pero qué sentido gobierna en esa transformación, es algo que permanece en la oscuridad"[45].

La serenidad ante las cosas nos hace patente, por tanto, el hecho de que "no sabemos lo que el dominio de la técnica atómica, que progresa hasta lo inquietante, tiene como propósito"; la serenidad nos permite ver que *"el sentido del mundo técnico se oculta"*[46].

Pues bien, "la actitud en virtud de la cual nos mantenemos abiertos al sentido oculto en el mundo técnico"[47], es denominada por Heidegger *apertura al misterio.*

"La serenidad ante las cosas y la apertura al misterio —concluye Heidegger— van juntas. Ellas nos conceden la posibilidad de permanecer en el mundo de un modo por entero diferente. Ellas prometen un nuevo suelo sobre el que, en medio del mundo técnico, podamos estar y perdurar fuera de peligro"[48].

Si alguien dijera: todo eso está muy bien pero, para mí un bosque, por ejemplo, es ante todo un bello paisaje y no reservas de stocks de la industria de la celulosa o de la madera; ¿no es mi caso una refutación viviente de las tesis de Heidegger sobre la esencia de la técnica y su dominio? A este imaginario objetante habría que responderle, por lo menos, que el imperar del develar técnico tiene el carácter de una vigencia[49] social —más aún, ultrasocial, destinal— y que, por tanto, su presunto estar al margen de su dominio no quita un quilate de realidad a su imperar, ya que éste para actuar, e inclusive aplastarnos, no necesita de la adhesión consciente de uno o varios hombres; opera en estratos más radicales que los de la voluntad personal —o de grupo— y la autoconsciencia.

Me parece oportuno señalar que a la ecología le sería fecundo tener presente esta interpretación de la técnica. Los problemas a los que esta disciplina se aboca son, sin duda alguna, derivados de la manifesta-

[45] Ibíd., 350.
[46] Ibíd.
[47] Ibíd., 351.
[48] Ibíd.
[49] Sobre el concepto de vigencia, véase, de Ortega, "Historia como sistema". O. C. VI. Cap. III.

ción del ser como dis-posición o, lo que es lo mismo, del verificar provocante.

También a la prospectiva o futurología le sería provechoso saber que el actual proyecto de Occidente, en su dimensión más radical, está condicionado por la esencia de la técnica moderna[50]. Y en cuanto este proyecto adquiere un alcance planetario, el señorío de esa esencia se extiende a toda la Tierra e, inclusive, al espacio cósmico[51].

II. Excursus: *Planteamiento de Ortega* en relación al *de Heidegger.*

Si para Heidegger saber esencialmente lo que algo es consiste en retrotraerlo al ámbito del ser —y, por tanto, al de la verdad—, para Ortega, consiste en ver cómo aquello de que se trata aparece, surge, brota en el ámbito de la realidad radical, la vida humana[1].

Vida, para Ortega, no es el conjunto de fenómenos orgánicos estudiados por la ciencia biológica. La vida humana es entendida por él en un sentido biográfico —no biológico o, más bien, no zoológico[2]. En tal sentido, la vida es una extraña, patética, dramática combinación metafísica consistente en que dos entes heterogéneos —el hombre y el mundo— se ven obligados a unificarse, de modo que uno de ellos, el hombre logra insertar su ser extramundano en el otro, que es precisamente el mundo[3].

El ser extramundano del hombre —lo que el hombre es—, consiste en un determinado proyecto o programa de existencia[4]. De ahí que la vi-

[50] A partir de ese saber, *quizás* se podría suavizar el juicio que le merece a Heidegger la prospectiva. (Véase 'Protocolo a 'Seminario de Le Thor' ', 103).

[51] Véase, 'Serenidad', 345; también, del autor, 'Aproximaciones al concepto de nación (desde el pensamiento de Ortega)'; en especial, el parágrafo 5 del capítulo II: Intranación, Supranación y Destino. Revista *Teoría*. Santiago. 1975. Nº 4. 63 ss. (El presente escrito constituye, en cierto modo, una continuación del indicado); además, 'Protocolo a 'Seminario de Le Thor' ', 76.

[1] Cfr., de Ortega, *El hombre y la gente*. O. C. VII. Editorial Revista de Occidente, Madrid. Ciertamente, se trata sólo del 'primer' paso —bien que decisivo— del proceso cognoscente.

[2] Véase, de Ortega, *Vives-Goethe*. O. C. IX. 511 ss.

[3] Cfr., de Ortega, *Meditación de la técnica*, O. C. V. 343.

[4] Ibíd., 338.

da no sea sino, por lo pronto, el afán de realizar ese proyecto en el mundo[5].

El mundo, por otra parte, es una intrincada red, tanto de facilidades como de dificultades[6]; se entiende, facilidades y dificultades relativamente al proyecto de que se trate[7].

A diferencia de todo lo demás, pues, "el hombre, al existir, tiene que hacerse su existencia, tiene que resolver el problema práctico de realizar el programa en que, por lo pronto, consiste. De ahí que nuestra vida sea pura tarea e inexorable quehacer. La vida de cada uno de nosotros es algo que no nos es dado hecho, regalado, sino algo que hay quehacer. La vida da mucho quehacer; pero además, no es sino ese quehacer que da a cada cual"[8]. En suma, la vida se da como fabricándose a sí misma.

¿Cómo se inserta en la vida, así caracterizada, la técnica? Responde Ortega: "Todas las actividades humanas que especialmente han recibido o merecen el nombre de técnicas, no son más que especificaciones, concreciones de ese carácter general de autofabricación propio de nuestro vivir"[9].

Las actividades técnicas tienen la función de conceder al hombre cierta holgura que va a constituir el alvéolo donde pueda alojar su excéntrico ser[10].

Dicho más explícitamente: actos técnicos son aquellos en que nos esforzamos por inventar y luego ejecutar un plan de actividad que nos permita:

"1º Asegurar la satisfacción de las necesidades, por lo pronto, elementales.

2º Lograr esa satisfacción con el mínimo esfuerzo.

3º Crearnos posibilidades completamente nuevas produciendo objetos que no hay en la naturaleza del hombre. Así, el navegar, el volar, el hablar con el antípoda mediante el telégrafo o la radiotelefonía"[11].

Dejando de lado el tercer punto, notemos lo que indican los dos primeros: "la técnica es, por lo pronto, el esfuerzo para ahorrar el esfuerzo o, dicho en otra forma, es lo que hacemos para evitar por completo, o en parte, los quehaceres que la circunstancia primaria nos impone"[12].

Esa determinación de la técnica nos plantea este problema: "¿A dón-

[5] Ibíd.
[6] Ibíd., 337.
[7] Ibíd., 339, 340.
[8] Ibíd., 341.
[9] Ibíd., 343.
[10] Ibíd., 342.
[11] Ibíd.. 333.
[12] Ibíd.

de va a parar ese esfuerzo ahorrado y que queda vacante?"[13]. Ortega contesta: ese esfuerzo es empleado en la realización de quehaceres que no le son impuestos al hombre por la naturaleza, que él se inventa a sí mismo. Estos quehaceres inventados —inventados como se hace con una novela, o una obra de teatro— constituyen aquello que el hombre llama vida *humana* (subrayando lo de *humana*), bienestar[14].

En otras palabras, la misión inicial de la técnica es "dar franquía al hombre para poder vacar a ser sí mismo"[15].

Ello nos señala que la técnica está supeditada a ese ser sí mismo del hombre, a su programa vital *propiamente humano* (lo que *no* significa, como espero se entrevea más adelante, puramente intrahumano), a su proyecto de existencia *inventado*[16], a lo que él considera su bienestar. La técnica "va a lograr, claro está, en una u otra limitada medida, hacer que el programa humano se realice. Pero ella por sí no define el programa; quiero decir que a la técnica le es prefijada la finalidad que ella debe conseguir. El programa vital es pre-técnico"[17].

Somos remitidos, de esta manera, a otra interrogante y a su correspondiente 'respuesta': "¿Qué en el hombre, o qué clase de hombres son los especialistas del programa vital? ¿El poeta, el filósofo, el fundador de religión, el político, el descubridor de valores? No lo decidamos; baste con advertir que el técnico los supone y que esto explica una diferencia de rango que siempre ha habido y contra la cual es en vano protestar"[18]. De ahí, concluye Ortega, "la enorme improbabilidad de que se constituya una 'tecnocracia'. Por definición, el técnico no puede mandar, dirigir en última instancia. Su papel es magnífico, venerable, pero irremediablemente de segundo plano"[19].

Pero lo que interesa hacer resaltar es esto: al meditar sobre la técnica hemos sido conducidos dialécticamente por la "cosa" misma hacia el proyecto vital —entendido como proyecto social o colectivo y como programa individual de vida— y hacia los especialistas en él, aquellos hombres que Heidegger llamaría creadores de mundo[20]: el poeta, el pensador, el fundador de religión, el hombre de Estado.

¿Es ese programa de existencia y la tarea que en relación a él les ca-

[13] Ibíd., 334.
[14] Ibíd., 335.
[15] Ibíd., 342.
[16] *Inventado* en el sentido que señalábamos anteriormente.
[17] O. C. V. 343.
[18] Ibíd., 344, 345.
[19] Ibíd., 345.
[20] Cfr., de Heidegger, *Introducción a la metafísica*. Ed. Nova. Bs. Aires. 1959. Trad. de E. Estiú. 101.

be a los creadores de mundo algo puramente intrahumano? En la perspectiva de Ortega, no parece que ello sea así. Al final de su discurso conmemorativo del cuarto centenario de la Universidad de Granada –leído en 1932– dice Ortega, refiriéndose al hombre por venir: "Yo sospecho que [...] el hombre descubrirá, otra vez –¡por fin!–, que no está solo, que hay en torno de él poderes extraños y distintos de él con quienes tiene que contar, y que hay sobre él poderes superiores bajo cuya mano, pura y simplemente está"[21].

La reflexión sobre la técnica es llevada –al pensar dialécticamente– a un ámbito pre-técnico, desde el que ella quedaría radicalmente explicada y que no es puramente intrahumano.

Quiero insinuar, así, que la postura de Ortega ante la técnica no se limita a fundarse en el esquema mental "medio-fin", ni es una mera determinación instrumental y antropológica de ella.

Ciertamente, en el camino que lleva al ámbito que trasciende lo intrahumano –ámbito desde el cual se explica *en última instancia* la técnica (y no sólo ella)–, destaca Ortega, frente a Heidegger, el lado puramente humano de la técnica. Pero no queda preso, a mi entender, en un estrecho "humanismo" que pondría al hombre y solo a él como centro del Universo e instancia decisiva de todo lo que hay. La vida humana –el asunto del pensar de Ortega, aquello en relación a lo cual hay que entender la técnica y toda otra realidad– no es sólo el hombre; es más que el hombre, lo trasciende, e "incluye dentro de sí", como realidades que tienen que *aparecer* en ella –puesto que es la realidad radical[22]– aquellos poderes extraños y distintos de él, esos poderes superiores bajo cuya mano, pura y simplemente, está. Dios y el destino –que no es algo puramente humano[23], así como tampoco lo es el ser, para Heidegger– forman parte de la más radical dimensión de la técnica[24].

[21] O. C. V. 474. Véase, también, por ejemplo, ciertos sugerentes pasajes de la Lección VI de *¿Qué es filosofía?* (O. C. VII. 347, 348).

[22] Véase, del autor, 'Notas acerca de la vida humana'. Revista *Teoría*. Santiago. 1974. Nº 2. 71 ss.

[23] En cuanto que no depende del arbitrio del hombre. Cfr., de Ortega, *Prólogo para alemanes*. O. C. VIII. 28.

[24] En lo que atañe a Dios, Ortega ha afirmado en sus *Meditaciones del Quijote* algo semejante a lo que decimos, solo que en relación a otra realidad. Sin embargo, lo que allí expresa puede ser referido a toda realidad y, claro es, tambien a la técnica (Cfr., O. C. I. 336).

Carlos E. Miranda
Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Letras

BULTMANN Y EL PROBLEMA DE LA DESMITOLOGIZACION

El proyecto de desmitologización del cristianismo propuesto por Rudolf Bultmann en 1941 ha suscitado una violenta polémica que ha revitalizado el pensamiento cristiano contemporáneo. Sus numerosos y apasionados detractores han atacado sus tesis desde los más diversos frentes y no siempre lo han hecho con justicia. Hay quienes, como Fritz Buri, por ejemplo, que le han criticado por quedarse a medio camino en la tarea por él propuesta y por no llevar su programa desmitologizador hasta sus últimas consecuencias. Otros, especialmente teólogos católicos como Xavier León-Dufour y J. R. Geiselmann, objetan, por el contrario, el radicalismo del proyecto de desmitologización. Jacques Maritain ha llegado a referirse a Bultmann como "el escritor más nefasto"[1].

Lo que, en cualquier caso, parece imposible es permanecer indiferente ante la obra bultmanniana, que constituye, en palabras de Jaspers, "un acontecimiento que afecta el centro de la religión"[2]. Esto explicaría la magnitud y apasionamiento de las discusiones que ha provocado y justificaría el interés ya no sólo del teólogo sino también el del filósofo.

Como Bultmann ha sido ya demasiadas veces mal interpretado, cuando no simplemente tergiversado, parece conveniente dejarlo hablar a él mismo acerca de su proyecto.

Bultmann define la desmitologización como "un procedimiento hermenéutico que interroga a los textos mitológicos acerca de su sentido real"[3]. Esta definición contiene dos supuestos, señalados por el propio

[1] Esta opinión de Jacques Maritain acerca de Bultmann ha sido recogida por Julien Green en su Diario publicado bajo el título de *Ce qui reste de jour* (Plon, Paris, 1972). La traducción de algunos fragmentos de este Diario fue publicada en la Revista DILEMAS, Nº 10, 1974, pp. 34-40.

[2] K. Jaspers: *Verdad y desgracia de la desmitologización de Bultmann* en K. Jaspers - R. Bultmann: *La desmitologización del Nuevo Testamento. Una polémica*. Ed. Sur, Buenos Aires, 1968, p. 155.

[3] R. Bultmann: *A propos du probleme de la démythologisation* en *Foi et Compréhension*. Ed. du Seuil, Paris, 1969, p. 384.

autor: se presupone, en primer lugar, que el mito habla de una realidad, pero lo hace inadecuadamente, y también se presupone una determinada concepción de la realidad. Ahora bien, nuestra concepción de la realidad es diferente de aquella que poseían los autores bíblicos, particularmente los autores de los libros del Nuevo Testamento, en los cuales se centrará el trabajo desmitologizador.

"La imagen del mundo del Nuevo Testamento es mítica", escribe Bultmann. "El mundo está dividido como en tres pisos. En el medio se encuentra la tierra, sobre ella, el cielo, bajo ella, el mundo subterráneo. El cielo es la morada de Dios y de las figuras divinas, de los ángeles; el mundo subterráneo es el infierno, el lugar del tormento. Pero tampoco es la tierra el lugar del acontecer natural y cotidiano... sino que también es el escenario de la acción de poderes sobrenaturales, de Dios y de sus ángeles, de Satán y de sus demonios. En el acontecer natural, en el pensamiento, en el querer y en el actuar del hombre intervienen los poderes sobrenaturales. Los milagros no son extraños..."[4]. Hay aquí una concepción de la realidad, una imagen mítica del mundo.

Es posible, se pregunta Bultmann, exigirle al cristiano de hoy que reconozca esta imagen mítica del mundo como verdadera. Tal exigencia, en primer lugar, carecería de sentido; en efecto, la concepción mítica de la realidad no es específicamente cristiana, sino que es simplemente la imagen del mundo propia de un tiempo pasado, que resulta increíble para el hombre de hoy, cuyo pensamiento está modelado por la ciencia y para quien dicha imagen mítica del mundo es algo periclitado. Por otra parte, sería imposible exigir al hombre moderno la adhesión a una determinada imagen del mundo que no es la propia mediante una decisión, ya que la concepción de la realidad predominante en una época determinada no depende de la voluntad sino de la situación histórica. Existe, pues, una incompatibilidad entre nuestra manera de comprender la realidad y la imagen mítica del mundo de los autores del Nuevo Testamento. Pero el Nuevo Testamento, en cuanto palabra divina, revela una verdad, un mensaje de salvación para los hombres. El lenguaje en que tal mensaje se halla expresado es el que corresponde a la visión mítica del mundo. Ese lenguaje fue el más adecuado para expresar la verdad revelada hace dos mil años; pero no es ya nuestro lenguaje. La verdad que intentaba comunicar, esto es, el mensaje de sal-

[4] R. Bultmann: *Mitología y Nuevo Testamento*, en Revista MAPOCHO, t. IV, Nº 1, vol. 10, 1965, p. 149.

vación, es, sin embargo, la misma; de donde se sigue que la tarea del pensamiento cristiano contemporáneo debe ser desmitologizar el mensaje neotestamentario, con el fin de comprenderlo en su real significación.

Lo que Bultmann pretende es, pues, salvar la fe cristiana, y para ello es preciso "traducir" a nuestro lenguaje las formas expresivas mitológicas del Nuevo Testamento. La legitimidad de la tarea de Bultmann estaría basada en su convencimiento explícito de que el Nuevo Testamento contiene efectivamente una revelación que Dios ha hecho a los hombres, y en su convencimiento implícito de que esta revelación no es sólo palabra divina, sino también palabra humana. Dicho de otro modo, el Nuevo Testamento, en cuanto está escrito por hombres, es, ciertamente, palabra humana; pero tras ella está Dios hablando a los hombres; mediante esas palabras que no pueden sino ser humanas, Dios quiere transmitir un mensaje a los hombres. Dios se revela al hombre, se comunica con él, abre su espíritu al espíritu humano. En esto consiste la Revelación. Aquí se encuentra, por otra parte, la raíz de la relación religiosa, la que, como ha mostrado Hegel, no puede ser una relación unilateral del hombre a Dios, ya que, en tal caso, Dios existiría sólo en y por la religión, no sería sino algo puesto, engendrado por nosotros mismos"[5]. "La relación propia de la religión implica por lo menos no solamente que estamos en relación con Dios, sino también que Dios está en relación con nosotros"[6].

Dios se relaciona con el hombre en la Revelación. La Biblia recoge el testimonio de lo que Dios ha querido revelar al hombre. Pero, por cierto, si Dios quiere comunicar algo al hombre, debe hacerlo en un lenguaje inteligible para el hombre, a saber, en un lenguaje humano. Existe, en consecuencia, una originaria inadecuación entre lo que Dios revela y la expresión de dicha revelación, la que debe necesariamente recurrir a analogías, a imágenes humanas para expresar lo divino; sin embargo, sólo de este modo lo divino será efectivamente comunicado al hombre.

Si esto es así, puede entenderse que los autores neotestamentarios expresaran la verdad revelada por Dios de acuerdo con las imágenes propias de su concepción de la realidad. Como esta concepción ha perdido su vigencia y el hombre moderno posee otra concepción del mundo,

[5] G. W. F. Hegel: *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*. Ed. Aguilar, Madrid, 1970, pp. 66-67.

[6] *Ibid.*, p. 66.

parece justificado volver a traducir la verdad divina revelada y expresarla ahora en imágenes propias de nuestra concepción de la realidad. Esencialmente, esto es todo lo que Bultmann propone. De lo que se trata, entonces, es de intentar descubrir el contenido real que yace oculto en el texto sagrado; se trata de descubrir el sentido verdadero del mensaje de salvación del Nuevo Testamento, cuyas imágenes, por ser extrañas a la mentalidad del hombre actual, nada le dicen a éste. "Por consiguiente, insiste Bultmann, si el Mensaje del Nuevo Testamento debe mantener su validez, entonces no hay otro camino que desmitologizarle"[7].

La finalidad hacia la que apunta la desmitologización es, pues, que el mensaje revelado por Dios llegue *también* al hombre moderno, cuyo pensamiento, por estar "irrevocablemente modelado por la ciencia"[8], ya no podría aceptar las representaciones míticas.

Bultmann habla del mito en el mismo sentido en que lo entiende la investigación histórico religiosa, según la cual, en sus propias palabras, el mito "es la manera de representar, en la que lo que no es de este mundo, lo divino, aparece como de este mundo, como humano; lo que está más allá, como estando acá; en la que, por ejemplo, el estar más allá de Dios es pensado como una distancia espacial; una manera de representar, en la que el culto es entendido como un comerciar, en el que a través de medios materiales pueden llegar a intervenir fuerzas inmateriales"[9].

De acuerdo con esta concepción, el mito no es sino una representación ingenua de la realidad, que corresponde a una forma de pensamiento históricamente ya superada, y que, por lo tanto, resulta increíble para el hombre de hoy, para quien la verdad que el mito intenta comunicar aparece formalmente encubierta. A partir de esta concepción del mito, el propósito de Bultmann de interpretarlo en términos actualmente válidos, adquiere una incuestionable legitimidad. Sin embargo, su concepto del mito es discutible, y aún más discutible es su pretensión de que la tarea desmitologizadora tiende no tanto a la eliminación del mito cuanto a su interpretación.

Maurice Leenhardt ha escrito: "el mito es sentido y vivido antes de su inteligibilidad y formulación"[10]. Si esto es así, el problema acaso ha-

[7] R. Bultmann: *Mitología y Nuevo Testamento,* p. 155.
[8] *Ibíd.*, p. 151.
[9] *Ibíd.*, p. 155.
[10] M. Leenhardt: *Do Kamo,* Ed. Gallimard, Paris, 1947, p. 248.

bría que plantearlo en otros términos: si el hombre moderno ha perdido la capacidad de sentir y vivir el mito, no cabría sino intentar eliminarlo. El mismo Leenhardt, sin embargo, sostiene que el mito constituye un "elemento estructural de la mentalidad humana"[11]. Esta posición es compartida por numerosos autores. Mircea Eliade, por ejemplo, tras mostrar la perduración del comportamiento mítico en el mundo moderno[12], concluye que "ciertos aspectos y funciones del pensamiento mítico son constitutivos del ser humano"[13].

Karl Jaspers, por su parte, se opone a la idea de interpretar el mito, a la manera propuesta por Bultmann, en primer lugar, por discrepar con éste respecto de su concepción del pensamiento mítico como "una visión del mundo ya superada"[14]. "El pensamiento mítico no ha fenecido, sostiene Jaspers, sino nos es propio en cualquier época"[15]. Del mismo modo que Eliade, Jaspers muestra pervivencias actuales del mito, las que se manifiestan especialmente en el campo de las creencias políticas[16].

Sin duda, esto es efectivo, y las críticas que éstos y muchos otros autores han formulado a Bultmann en este punto son justas. Lo mítico no puede ser descalificado por la simple observación de que corresponde a "una visión del mundo antigua y obsoleta"[17]. Todas estas consideraciones, sin embargo, dejan intacto el problema inicialmente planteado por Bultmann. En efecto, el hecho que el mito, como forma de pensamiento, no haya sido superado, que sobreviva en otros ámbitos con renovados contenidos, no invalida la tesis de que la "mitología" neotestamentaria, resulte *increíble* para el hombre de hoy, y que, en consecuencia, sea preciso un trabajo hermenéutico sobre el texto sagrado con el fin de hacer inteligible su sentido esencial, su más propia intencionalidad.

Lo decisivo en la desmitologización es, pues, conservar el significado más profundo del mensaje bíblico oculto tras las concepciones mitológicas. Bultmann ha insistido en que la desmitologización "no se propo-

[11] *Ibíd.*, p. 247.

[12] M. Eliade: *Mitos, sueños y misterios,* Cía. General Fabril Editora, Buenos Aires, 1961, pp. 19-36. Del mismo autor, cf.: *Mito y realidad,* Ed. Guadarrama, Madrid, 1968, pp. 200-211.

[13] M. Eliade: *Mito y realidad,* p. 200.

[14] R. Bultmann: *Jesucristo y Mitología.* Ed. Ariel, Barcelona, 1970, p. 57.

[15] K. Jaspers: *op. cit.*, p. 165.

[16] *Ibíd.*, pp. 156-157.

[17] R. Bultmann: *Jesucristo y Mitología,* p. 47.

ne eliminar los enunciados mitológicos, sino interpretarlos"[18], y si bien reconoce que "la desmitologización adopta como criterio la visión moderna del mundo"[19], que él identifica con la visión científica, ello no implica, de manera alguna, que él considere a la ciencia como la medida de todas las cosas, ni tampoco que busque en la ciencia un apoyo para la fe. Muchos críticos de Bultmann han centrado en este punto sus objeciones y han pretendido mostrar que su proyecto, en cuanto basado en los prejuiciso racionalistas del siglo XIX, carece ya de vigencia. Pero Bultmann, expresamente, ha negado esta supuesta adhesión suya a la creencia en el progreso racional y científico. Así, ha escrito: "en el curso del siglo XIX, como consecuencia del desarrollo de la ciencia y de la dominación de la vida por la técnica, se instaura una fe ingenua en el progreso, para la cual el cristianismo, al menos bajo su forma eclesiástica tradicional, representa algo periclitado, superado" (...). "En el curso del siglo XX, bajo la influencia de las dos guerras mundiales, la situación cambia por completo. La fe ingenua en el progreso ha sido destrozada; la fe en el hombre como dueño absoluto y dominar de la naturaleza y del destino y convencido de que su vida tiene un sentido, o bien ha sido puesta en cuestión, o bien ha adoptado una forma grotesca"[20].

Así, pues, no sólo es injusta la crítica al supuesto racionalismo de Bultmann, sino que estaría más cerca de su verdadero pensamiento quien afirmara que él comparte con sus detractores la opinión de que la fe decimonónica en el progreso científico es algo superado. Lo que Bultmann verdaderamente pretende con su proyecto desmitologizador –repitámoslo una vez más– es hacer accesible al hombre contemporáneo la verdad divina revelada en el Nuevo Testamento y expresada en un lenguaje mitológico; pero no se trata de traducir este lenguaje a un lenguaje "científico", tarea esta no sólo imposible, sino además carente de sentido, ya que, como acertadamente ha señalado Jaspers, el mito "no es el revestimiento de algo general que se expresaría mejor directamente, en cuanto tal, en el pensamiento"[21]. En rigor, ni el pensamiento racional, el logos, ni el mito, pueden determinar, en sus respectivos lenguajes, lo divino. "Ambas formas de expresión y ambas maneras de aprehensión –la del mito y la del logos–, en la medida en que están

[18] *Ibid.*, p. 22.
[19] *Ibid.*, p. 47.
[20] R. Bultmann: *Humanisme et christianisme en Foi et Compréhension*, p. 81.
[21] K. Jaspers: *op. cit.*, p. 165.

referidas a Dios y a la realidad de Dios, se encuentran bajo la ley de la analogía; es decir, sus predicados y categorías sólo tienen validez análoga, no unívoca. No pueden expresar lo que pretenden expresar"[22]. La predicación analógica es la solución tomista al antiquísimo problema de la filosofía cristiana, planteado ya por el Pseudo Dionisio: el problema de la inefabilidad de Dios. Pero la predicación anaiógica nunca pierde de vista sus límites y, en último término, la radical e insuperable inadecuación de lo que dice respecto de lo divino, que jamás podrá ser determinado por lenguaje alguno, ni por ningún modo de predicación.

Volvamos a Bultmann. Sabemos ya que él cree, en cuanto pensador cristiano que es, que el Nuevo Testamento contiene un mensaje divino de salvación para los hombres. Esta revelación originariamente fue transmitida en lenguaje mitológico porque éste resultaba el más adecuado en una época en que imperaba una concepción mítica del mundo. Como tal concepción ha perdido su vigencia y es el destino humano lo que está en juego, es preciso facilitar la comprensión del mensaje, para lo cual éste debe ser reducido a "lo que uno sabe"[23], es decir, a la concepción de la realidad predominante en cada época. De lo que se trata es de que el mensaje de salvación llegue efectivamente *a mí*. Si, por lo tanto, *mi* imagen del mundo estuviera "modelada por la ciencia", entonces sería tarea del pensamiento cristiano intentar expresar el mensaje neotestamentario en términos científicos. Pero insistamos en que no es ésta la situación en que se halla el hombre de hoy, según declara el propio Bultmann en su obra *Jesucristo y Mitología,* publicada en su edición original en 1958: "en nuestra época —escribe— la fe no ha encontrado todavía unas formas adecuadas de expresión"[24].

El problema que debe enfrentar la desmitologización no es, pues, el de la eliminación del mito, ni el de su interpretación en términos "científicos", sino el de encontrar una forma adecuada de expresión, esto es, una interpretación realmente significativa para el cristiano actual. Esta sería la intención fundamental que anima la desmitologización, y si bien Bultmann va a adoptar al respecto una posición basada en el

[22] H. Fries: *Mito y Revelación* en *Panorama de la teología actual,* Ed. Guadarrama, Madrid, 1961 p. 54.

[23] R. Bultmann: *Jesús,* Ed. Sur, Buenos Aires, 1968, p. 11.

[24] R. Bultmann: *Jesucristo y Mitología,* p. 113.

análisis existenciario de la filosofía de Heidegger –a la que utiliza de manera bastante discutible[25]–, ello no implica que postule su solución como la única y obligada vía que deba necesariamente seguir todo intento desmitologizador. Desde sus inicios, Bultmann concibió la desmitologización como "una tarea difícil y abarcadora que no puede incumbirle en general a un individuo, sino que exige una plenitud de tiempo y fuerza de una generación teológica"[26]. De una o de otra manera, el importante desafío de Bultmann ha sido aceptado, ya sea que se reconozca que es preciso un replanteamiento de lo que puede significar actualmente ser cristiano, ya sea que la interpretación desmitologizada del cristianismo propuesta por el propio Bultmann parezca discutible, insatisfactoria o simplemente inaceptable.

Hemos señalado que Bultmann presupone que el Nuevo Testamento contiene una verdad, un mensaje divino de salvación, que se halla oculto bajo formas de expresión inadecuadas para la mentalidad del hombre de hoy. El proceso desmitologizador se inicia, en consecuencia, con la eliminación de aquellas expresiones y relatos que corresponden a una imagen mítica del mundo y que no alteran lo medular de la verdad divina que el texto pretende comunicar. En esta primera fase serán eliminados, por ejemplo, aquellos pasajes que hablan de la acción de ángeles y demonios, y aquellos otros que relatan milagros, interrupciones del curso natural de los fenómenos. Estos mitos son de orden secundario, conforman una suerte de follaje mitológico que rodea a la verdad central del cristianismo, y pueden ser eliminados sin mayores dificultades y sin que su eliminación implique cuestionamiento alguno de aquella verdad central que, en cuanto tal, constituye la esencia misma del cristianismo: el acontecer de Cristo.

El verdadero problema consiste en que esta verdad esencial *también* se halla expresada en forma mitológica. La desmitologización, por lo tanto, no se enfrenta a la tarea de eliminar algunos mitos particulares del Nuevo Testamento, ya que este texto en su totalidad emplea imágenes y palabras mitológicas, sino que debe enfrentar el "resto mitológico" aún no eliminado y que sí se refiere a lo esencial del cristianismo, a lo que constituye propiamente el *kerigma* neotestamentario, esto es, "el mensaje del actuar decisivo de Dios en Cristo"[27], que anuncia el per-

[25] Véase, por ejemplo, K. Jaspers: *op. cit.*, pp. 159-162.

[26] R. Bultmann: *Mitología y Nuevo Testamento*, p. 158.

[27] *Ibíd.*, p. 157.

dón divino que permite la salvación de los hombres. Es en este acontecimiento, en la Redención, donde la desmitologización debe concentras sus mayores esfuerzos, ya que *"lo histórico y lo mítico están aquí propiamente entrelazados"*[28].

La Redención consta de dos momentos esenciales: la crucifixión y la resurrección de Jesús. Respecto del primero de ellos, Bultmann comienza señalando que "Jesucristo, como hijo de Dios, como un ser divino preexistente, es una figura mítica al mismo tiempo que un determinado hombre histórico, Jesús de Nazareth; y el destino de su persona no es solamente un acontecer mítico, sino que al mismo tiempo el destino de un hombre que termina con la crucifixión"[29]. Así, el hecho de la muerte de Jesús no plantea conflictos tajantes con la historia. Más aún, ni siquiera la significación que este hecho tiene para la tradición cristiana que en él toma su origen, es cuestionable por la historia, ya que dicha tradición, para la cual la muerte de Jesús significa la salvación de los hombres, es, en sí misma, un hecho histórico. En consecuencia, aun interpretando como un acontecimiento de salvación el morir de Jesús, éste no es, en palabras de Bultmann, "un acontecer mítico, sino un acontecer histórico que toma su origen en el acontecimiento histórico de la crucifixión de Jesús de Nazareth". Y continúa Bultmann: "El acontecimiento histórico como acontecimiento de salvación, no se abre, por lo tanto, a una comprensión mitológica, sino histórica, en cuanto una comprensión auténticamente histórica entiende a un acontecimiento histórico en su significación"[30].

La crucifixión de Jesús es un hecho natural que tiene un significado histórico en cuanto, a partir de él, se origina una tradición religiosa, la que, como tal tradición, ocupa también un lugar en la historia. Pero solamente hasta este punto puede llegar la explicación historicista, por lo que resulta insuficiente para el cristiano, para quien este hecho significa mucho más.

En efecto, como ha señalado Geiselmann, "este acontecimiento natural de la crucifixión de Jesús es simultáneamente obra de Dios. Este acontecimiento tiene, por consiguiente, dos caras: una pública, visible por todos, a todos accesible y por todos constatable, y otra oculta, puesto que el acontecimiento natural de la crucifixión, que es también obra de Dios, oculta a la vez esta obra de Dios, haciendo de ella una obra

[28] *Ibid.*, p. 170. Subrayado por Bultmann.

[29] *Ibid.*, p. 170.

[30] *Ibid.*, p. 172.

escondida. En la crucifixión se da, pues, identidad de un acontecimiento intramundano natural con la obra de Dios, identidad que no es perceptible de manera objetiva..."[31].

Esta cara que permanece oculta a la mirada objetiva y que es la verdaderamente significativa para el cristiano, se hace manifiesta en la hermenéutica de la resurrección.

Ahora bien, ciertamente la resurrección es un hecho mítico que, en cuanto tal, sólo puede ser objeto de la fe. Bultmann concede este punto, pero agrega que es "objeto de la fe, porque dice mucho más que la vuelta de un muerto a esta vida"[32]. La fe en la resurrección, precisa Bultmann, "no es otra cosa que la fe en la cruz como acontecimiento de salvación"[33]. Este es el significado oculto de la cruz, la redención de los hombres, que la resurrección pone de manifiesto. En otros términos, el relato mitológico de la resurrección no tiene otra finalidad que manifestar la significación trascendente de la crucifixión de Jesús. El real significado de esta historia, por lo tanto, no consiste en la afirmación de que Jesús haya resucitado realmente, sino que, en palabras de Bultmann, "resulta de lo que Dios me quiere decir a través de ella"[34].

La interpretación desmitologizadora del relato mitológico de la resurrección de Jesús revela el actuar de Dios en él en el sacrificio de la cruz. A través de este hecho, Dios me habla "a mí, aquí y ahora"[35] y me coloca ante una decisión personal, porque "la acción de Dios está oculta a todas las miradas, excepto a los ojos de la fe"[36].

Tras el proceso desmitologizador persiste, pues, un "resto mitológico", que el propio Bultmann está dispuesto a reconocer, siempre que se entienda por mitológica toda referencia al hacer trascendente de Dios. Pero la desmitologización ha intentado eliminar los falsos obstáculos que dificultan el encuentro del hombre de hoy con el mensaje que Dios ha dirigido a cada hombre. Quizá ahora ha quedado bajo una luz más intensa "el obstáculo real: la palabra de la cruz"[37], que me exige una decisión: rechazarla o aceptarla por fe.

* * *

[31] J.R. Geiselmann: *Mito y Revelación* en *Teología actual,* Ed. Guadarrama, Madrid, 1960, p. 79.

[32] R. Bultmann: *Mitología y Nuevo Testamento,* p. 173.

[33] *Ibíd.,* p. 174.

[34] *Ibíd.,* p. 171.

[35] R. Bultmann: *Jesucristo y Mitología,* p. 91.

[36] *Ibíd.,* p. 85.

[37] *Ibíd.,* p. 48.

La conclusión a que conduce la empresa desmitologizadora de Bultmann, en general, ha sido estimada insatisfactoria. De ahí las ardorosas polémicas suscitadas por su obra, las cuales reflejan, en todo caso, la importancia de ella, a pesar de sus discutibles resultados.

Después de todo el proceso desmitologizador, hay un retorno a la fe. Esto muestra, según algunos de sus críticos, una inconsecuencia o debilidad en Bultmann, quien no llegaría hasta el término del camino por él mismo propuesto: el *kerigma* sigue siendo mitológico y su interpretación desmitologizada continúa apelando a la fe. Otros creen, por el contrario, que Bultmann ha ido demasiado lejos y que ha empobrecido y debilitado el contenido propio del mensaje redentor. En fin, las objeciones al trabajo de Bultmann son múltiples.

Dos puntos, sin embargo, parecen indiscutibles: en primer lugar, la intención de hacer accesible al hombre contemporáneo un mensaje de salvación expresado originariamente en un lenguaje mítico, con imágenes increíbles, es una intención que hay que juzgar como positiva. Los resultados pueden ser insatisfactorios, pero el proyecto sigue en pie, desafiante, y siempre abierto a nuevos intentos.

En segundo lugar, la audacia del proyecto, el desafío que plantea, ha revitalizado la conciencia cristiana, a la que ha obligado a reflexionar sobre el contenido esencial de su fe. Ciertamente, también esto es positivo.

Desde estas perspectivas, no es posible aceptar el juicio de Maritain ya citado, según el cual Bultmann es "el escritor más nefasto". El no ha querido destruir la fe, sino salvarla.

Mario Ciudad
Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Letras

EL ROSTRO ESPIRITUAL DE UN MAESTRO

En un acogedor rincón de su biblioteca, próximo a un ventanal del que recibe luz para leer y tibieza de sol, conversa don Pedro León Loyola con los amigos que lo visitan. Rayos luminosos que anticipan la claridad de su pensamiento y el calor humano que irradia de su persona. Afuera, plantas y árboles; dentro, libros y más libros. Por todas partes "hojas" se diría uno risueñamente. Porque vive rodeado de libros, ordenados en los anaqueles, asomándose tras la primera fila, esparcidos sobre muebles que perdieron el destino primitivo. Está como perdido en la espesura de esta floresta espiritual

Deja el libro o la revista que sostienen sus manos y saluda con sencillez y una afección muy propia de él. De mantenerse quieto en el sillón y de no resonar su voz firme y nítida, le demandaría trabajo encontrarle a un visitante primerizo. Rumas de libros se interponen sobre las mesas. Tras ellos aparece la figura de don Pedro. Da impresión de desgana y fragilidad, más acentuada aun cuando recibe en su dormitorio, retrepado en un sillón Morris, junto a una ventana también privilegiada por la luz. Basta, sin embargo, que la conversación toque un tema que haga vibrar la fibra humana, para que la voz cobre una segura entonación. Se yergue en el asiento, el porte menudo de su cuerpo crece, la laxitud se trueca en reciedumbre y en vehemencia la apatía. Despierta el fuego que simulaba extinguido.

Discurre como lo oímos en sus clases, casi cuatro decenios atrás. Las palabras fluyen inequívocas, serenas, ordenadas, precedidas de un lapso reflexivo infinitamente breve. El habla es casi simultáneo con el pensamiento, ambos van a la par. Jamás retrocede para corregirse, porque no incurre en precipitaciones. No vela ni retuerce las ideas, que emergen diáfanas, con rigurosa coherencia, con la autenticidad de un espíritu sin compromisos, sólo empeñado en ser siempre él mismo. En la acción moral, esta legitimidad es cumplimiento de los deberes éticos; en la órbita del pensamiento es independencia, libertad filosófica, objetividad.

Los años y un infortunado accidente no han doblegado su vigor intelectual. Muestra un espíritu alerta, vivo, atento. Es la convicción que se desprende de sus lecturas más recientes. Un visitante algo intruso,

dotado de buena vista, asiduo, habría advertido los siguientes libros en manos de don Pedro: *La vie de Jesús,* de Maurice Goguel, el eminente teólogo protestante de la Sorbona; *Les études d'histoire de la philosophie,* de Emile Boutroux; *La vie de M. Descartes,* escrita por Adrien Baillet, el amigo tan próximo al filósofo francés; el *Manuel des études grecques et latins,* de Laurant y Lauras, con el amplio panorama geográfico, histórico, institucional, literario, de gramática histórica que contienen sus densos volúmenes. Como siempre, más que leer los libros, los estudia concienzudamente. Los subraya y anota con paciente meticulosidad, ciñéndose al *tempo* lento a que obliga la obra filosófica. Cede a las detenciones reflexivas imprescindibles para seguir adecuadamente el curso de las ideas, las aprisiona para que nada escape. Si el método tiene que hacer con *odos, camino* en griego, adelanta en la vía de las páginas con el paso seguro de un lector que no prosigue si no ha comprendido lo anterior. La lectura es envolvente, pretende atraparlo todo. Libro leído por nuestro antiguo Profesor es obra trabajada, pensada meditativamente, referida a otras lecturas. Los rastros quedan en los libros que han caído bajo sus ojos expertos.

* * *

En 1964 se alejó definitivamente de la Universidad. Decir *Universidad* en el caso del Profesor Loyola es mencionar a la Universidad de Chile. No ha profesado en otra y a ella le dedicó su existencia entera. Terminó su desempeño académico al interrumpir un Curso Público sobre "Historia de la filosofía occidental", que prolongó durante tres logrados años. Fueron ochenta y seis conferencias, justo una por cada año de los ochenta y seis que marcan su dimensión vital. Hubo, no obstante, otra Universidad muy especial en su dilatada carrera docente, la Universidad Popular Lastarria, que fundó en 1918 y se mantuvo activa hasta 1926. Particulares y profesionales, obreros y empleados, alternando codo a codo, conviviendo, acudían a los Cursos sistemáticos que eran impartidos en sus aulas. El plan de estudio contemplaba materias de física, astronomía, biología, historia de la civilización, literatura, ciencias sociales y filosofía. El propósito era elevar la dignidad espiritual del pueblo, la intención única "cultivar y ennoblecer el alma del pueblo"[1]. Cada noche se dictaba una conferencia. Mientras el común

[1] Pedro León Loyola. *Hechos e ideas de un profesor.* Facultad de Filosofía y Educación, 1966, pág. 41.

de la gente dormía, estos espíritus despiertos velaban estimulados por el mundo nuevo que se desplegaba ante sus ojos. En esos años, en 1918, deben haber sido observados con recelo. Se les podría aplicar lo que dice Nietzsche respecto de estos ajetreos nocturnos: "sus pasos les suenan de una manera extraña en la calle, y cuando de noche, desde sus lechos, oyen andar a un hombre mucho antes de que salga el sol, se preguntarán seguramente: ¿a dónde irá ese ladrón?"[2]. Pues la tarea era desusada. La llevaban a cabo hombres como Carlos Videla, Carlos Vicuña Fuente, Santiago Labarca, Julio Montebruno, Alfredo Lagarrigue, Manuel Guzmán Maturana, Laín Diez, Eugenio González, Roberto Meza Fuentes, Carlos Gutiérrez, Julio Bustos Navarrete, etc. ¿Cómo entender a estos ilustres profesores que se esforzaban por atraer al pueblo a la Universidad sin fines políticos? Constituían junto con don Pedro León Loyola un grupo de hombres de buena voluntad, anhelosos de ayudar mediante el saber que impartían.

Desde que se retiró de la Universidad de Chile, la vida de nuestro Profesor transcurre en un semiaislamiento, en medio de los libros, sus compañeros de siempre. A diferencia de las mónadas sin ventanas de Leibniz, es un mundo en que cada libro es una abertura que apunta a los espacios infinitos del pensamiento. La cubierta del libro no encierra, sino que conduce a través de pasadizos secretos hasta planos de otra manera ignotos. Por allí transita incesantemente; se desplaza mucho más lejos que los transeúntes del espacio físico. En el colmado mundo de su biblioteca está el patrimonio de la filosofía occidental. Descartes considera que "la lectura de todos los buenos libros es como una conversación..."[3]. Si leer es departir con los autores, don Pedro tiene a su alcance el recurso de platicar con los hombres cumbres de la Humanidad. Es visitadísimo por los espíritus más selectos. Con el inigualable beneficio de charlar con quien escoja, evitando a los inoportunos que no han sido convocados.

A esta soledad aparente, pero en realidad poblada, la Universidad de Chile no había tenido acceso desde que se alejó de la Corporación. No le llegaban los ecos de la institución universitaria en la que su voz resonó con reconocida autoridad. Cierto es que el hombre de ahora vive tan aferrado al presente que no dispone de tiempo para el recuerdo. El paso rapidísimo de las horas apenas permite dirigir la mirada, a lo más

[2] *Así hablaba Zaratustra*. Introducción, II.

[3] *Discurso del método*. Primera parte.

próximo del futuro. Todo conspira para impedir volver los ojos a un pasado inmediato, todavía en trance de dejar de ser presente. La atención fija en el curso actual de los acontecimientos es desatención de lo que antes se hizo. Por conocer ya no reconocemos. Para que la Universidad se acercara a su reciente e ilustre Profesor, era necesario vencer un signo inexorable de la época. Parecía improbable que el reloj de la actualidad fuese puesto en la hora que marcó don Pedro León Loyola en el quehacer universitario.

No fue así. Lo imposible de imaginar ocurrió. La Universidad de Chile llegó intempestiva y justicieramente al hogar de su antiguo Profesor, mundo propio y personalísimo. Efectuó el giro prodigioso de revisar las personalidades con que estaba en deuda por los relevantes servicios que de ellos había recibido, o que debía distinguir por la obra entregada a la comunidad en materias afines a la tarea universitaria. Para darle a conocer la decisión de conferirle el grado de Doctor Honoris Causa, la Universidad no recurrió a la carta enviada por Correo, o a la misiva oficial llevada por un mensajero. Encomendó al Decano de la Facultad de Filosofía y Letras que personalmente pusiese en conocimiento de don Pedro la decisión de otorgarle el máximo honor universitario.

* * *

El rostro espiritual de don Pedro León Loyola es difícil de describir con fidelidad. Rasgos muy especiales animan la figura humana del Profesor, están en él, son fáciles de registrar, pero es arduo trazarlos. Cierta atmósfera tenue le circunda, de una levedad que resiste el análisis conceptual. La intuición la capta, mientras que la interpretación racional la disipa. Más que definir su personalidad, es necesario sugerirla.

El problema de dar cuenta cabal de ese núcleo evanescente se simplificaría, tal vez, al examinarlo encarnado en alguna realidad externa a su persona. Los griegos solían observar indirectamente ciertos fenómenos celestes; preferían verlos reflejados en un espejo. Por la impresión grabada se conoce el sello que la produjo. Así, el estudio del espíritu objetivado de una persona constituye un eficaz recurso para conocerla. Las improntas objetivas de la subjetividad no recogen reflejos fugaces del alma humana, pues en ellas se inscriben notas permanentes e indelebles. Autónomos, independizados del hombre que las fraguó, los ca-

racteres objetivos adquieren fijeza y estabilidad, sin perder vida. Testimonios auténticos, representan elementos de valor incomparable para el análisis.

En apariencia todo apunta a los escritos del Profesor Loyola, en tanto fuentes del espíritu objetivo revelador de su subjetividad espiritual. Pero el estudio de la obra es trabajo ya efectuado. Lo hizo Roberto Munizaga en 1953, cuando recibió como Miembro Académico a don Pedro León Loyola en representación de la anterior Facultad de Filosofía y Educación. Con gran información de las obras, incluso se refirió a los libros que quedaron escrito —una "Introducción a la Filosofía" y una "Filosofía de las Ciencias"—, pero sin publicarse. Una pulcritud intelectual excesiva, al parecer, se cruzó en el camino que los habría llevado a la imprenta. La obra escrita es parte de la obra humana de Loyola. Pretendemos escudriñar en otro ámbito también principal, es decir, en los contenidos que ha dejado su espíritu en las almas en las que ejerció el oficio filosófico.

Porque no existe mejor espejo para reflejar al hombre que el hombre mismo. En el acto de entrega del diploma que lo acredita como Doctor Honoris Causa, la figura de don Pedro espejeaba en los ojos de sus amigos. Un llamado silencioso resonó en la interioridad de muchas personas. No estaban allí representando convencionalmente a alguna institución. Una necesidad interna las impulsó a concurrir, prolongando así en el presente un contacto espiritual imborrable de tiempos pasados. Sólo los que han dejado de ser no estaban, como el zapatero Augusto Pinto o el doctor Raúl Palacios, un obrero y un valioso profesional universitario. ¿De dónde esa atracción? ¿Cuáles son estas fuerzas que se abren paso desde atrás en el tiempo? ¿Qué restó arraigado firmemente como proyección objetiva del espíritu de Loyola en esas personas? Sin duda, la respuesta se halla en estos espejos humanos, en los que hablan los ojos que son espejos del alma.

Entre otras influencias, nuestro Profesor recibió la del pensamiento de Jules Lagneau. El pensamiento y no las doctrinas, decimos, porque el maestro francés no elaboró un sistema filosófico. Tampoco dejó un complejo doctrinario constituido por estudios sucesivos de los problemas filosóficos, al modo de un Maine de Biran o un Kierkegaard. Lagneau pertenece a un tipo muy singular de pensadores que suele entregar Francia. Fue maestro de Emile Chartier (Alain), que como él ejerció la fuerte influencia que emanaba de sus espíritus penetrantes. El trabajo docente se enclaustró en las aulas del Liceo en ambos casos; no

tuvieron ni se empeñaron por la consagración que da la cátedra universitaria. Sin embargo, se impusieron en la vida espiritual de su época. Están incorporados a la historia de la filosofía francesa contemporánea. En los dos es manifiesto el toque mágico propio del poder de la comunicación, de ese don de establecer, muy adentro en el espíritu, un vínculo a través de la palabra hablada o escrita. Capacidad no sólo de hacer pensar, sino que a la vez de hacer sentir la verdad del pensamiento con una fuerza engendradora de actitudes vitales. Entre esta pléyade de profesores de gran ascendencia moral figura Amédée Ponceau, aunque éste pasó del Liceo a la Sorbona.

Pues bien, en la ceremonia realizada en la Universidad de Chile, los "espejos humanos" allí presentes relataron experiencias y emitieron juicios apreciativos, que recuerdan una notable *Conversación* de Ponceau con sus alumnos de filosofía. La "causerie" versó sobre "la virtud de la palabra y del silencio". Contiene la clave para explicar mucho de lo que el Profesor Loyola ha dejado en la espiritualidad chilena, así como también para comprender su personalidad. Permite entender las formas objetivas y perennes que ha proyectado en otras almas humanas.

Ponceau tiene presente a los seres "silenciosos que construyen en sus corazones enigmáticos altares a la palabra —*los altares de la palabra desconocida...*, aquellos que son los mejores amigos de la palabra. El silencio en ellos es palabra prometida, es también promesa de acción, de acción justa, de aquella que habla con sinceridad al espíritu de los hombres"[4]. Tras decir esto, el pensador pretende determinar la proporción justa, la razón áurea, entre la palabra y el silencio. Surge entonces la fórmula admirable en la sencillez, con el alcance de una norma que entrega a sus alumnos: "...no te escuches hablar; sé bondadoso con quien te oye; nunca hables para no ser comprendido, y, sobre todo, habla siempre a personas".

"Nunca hables para no ser comprendido". Rememoro las clases diáfanas del Profesor Loyola. Las ideas transparentes seguían un curso claro y riguroso. La exposición se ceñía a un orden impecable. Todo se organizaba según sentidos fácilmente asequibles a la comprensión. Los latinos denominaron *concepto* a la *idea* griega, derivándolo de "capere", coger. Pues bien, no era necesario el esfuerzo de la captura,

[4] *Amedée Ponceau parle a ses étudiants.* En *Amedée Ponceau. Etudes et témoignages.* Desclée de Brouwer, Bruges. Paris, 1966, pág. 28.

porque la intelección era fácil al entendimiento. Las ideas se entregaban, sin resistencia ni forcejeos. Nada de claroscuros, menos de penumbras. La documentación completa y cabal no enturbiaba la lucidez de la trama. La exposición fluía precisa, calma, con una continuidad desprovista de vacíos y de remolinos. Tranquila como un río de cauce apacible. Se le comprendía todo, porque a su vez él nada decía si antes no lo había entendido. Hablaba para ser comprendido.

Ni el más leve asomo de escucharse a sí mismo. No hablaba para que el eco le devolviera las palabras, sino para que éstas quedaran inscritas en la mente de los alumnos. En la reflexión auténtica, el rigor del pensamiento y la concentrada atención en el problema son déspotas, que no dejan prosperar otro interés que el de la verdad. Esa segunda intención, la de producir vanidosos efectos, está reñida con su complexión espiritual. La humildad y la sencillez son sus virtudes. La vanidad y la soberbia propias del "auto-auditor" tienden una trampa, cometen un fraude. Vanidad y engaño van de la mano. La falsa moneda filosófica ha recibido siempre la severa reprobación de su espíritu genuino en la veracidad.

Modesto y verídico, su palabra es siempre comunicación benévola con el otro, habla siempre a alguien. Sabe escuchar a los demás, o sea, posee la medida exacta para apreciar la debida proporción entre la palabra y el silencio. Desea comprender y ser comprendido; sabe escuchar y es oído. siente la presencia del interlocutor. Establece una relación personal a la que se da enteramente. Instituye una conexión bondadosa, en la que lo bueno y la verdad se entretejen. "Habla siempre a personas" con bondadosa veracidad.

En los "espejos humanos" que acudieron convocados por la voz silenciosa de la amistad, reverberaban otras imágenes. Parecían no querer retirarse una vez terminada la ceremonia. La acción y el pensamiento en la vida de don Pedro fueron confrontados. De los almacenes de la memoria emergieron recuerdos y anécdotas. Las situaciones evocaban la consonancia entre la actividad y las convicciones íntimas del nuevo Doctor Honoris Causa. Difícil es obtener esta concordancia en la vida.

Desde luego, cada serie considerada aparte tiende a dislocarse. En el pensamiento existe la amenaza constante de la contradicción consigo mismo y con la realidad; en la acción se corre el riesgo de la inconsecuencia. La continuidad en ambas líneas demanda tensión y esfuerzo, de otra manera es inevitable la fragmentación. Si la marcha es erran-

te, las transgresiones se producen ineludiblemente. Cuando la contemplación reduce a un mínimo la acción, casi no se presenta la necesidad de cohesionar ambos derroteros en la unidad de una actitud vital. Tampoco ocurre cuando la actividad es espontánea, es decir, a lo más implica un esbozo incipiente de pensamiento. Pero cuando la reflexión filosófica se convierte en dedicación central y son innúmeras las activas intervenciones, entonces los pensamientos deben fundamentarse entre sí, las acciones deben reforzarse unas a otras, y, finalmente, los dos aspectos habrán de complementarse en la unidad de la persona.

En el plano del pensamiento del Profesor Loyola están sus escritos, las conferencias, los cursos públicos y, en especial, una fructífera y dilatada transmisión del saber filosófico en la docencia universitaria. En el plano de la acción, se suman la Presidencia de la Federación de Estudiantes, la defensa de la Ley de Instrucción Primaria Obligatoria, la fundación de la Universidad Popular Lastarria, de un Centro de Estudios Filosóficos, la Presidencia de la Primera Convención Estudiantil Chilena, la actitud enaltecedora en los sucesos de la Federación de Estudiantes en 1920, la Rectoría de la Universidad de Chile, la creación del Curso Especial de Filosofía –hoy Departamento de Filosofía–, la fundación de la Sociedad Chilena de Filosofía, la segunda Presidencia de esta Corporación, la organización del Primer Congreso Interamericano de Filosofía, la actuación como Miembro de Número del Instituto de Chile, etc. Las repetidas intervenciones en acontecimientos de orden público de trascendencia nacional, completan la enumeración.

Durante más de medio siglo, las series complementarios del pensamiento filosófico y de la conducta se han fundido en la unidad espiritual del Profesor Loyola. Un indudable valor ético mantiene la congruencia de dos rutas que son un mismo camino. Fiel a sí mismo, en una posición espiritual respetable, no buscando nada para su persona, contento en la sencillez de su vida, don Pedro se impone como figura moral. Es una existencia llena de días provechosos, que no habría podido ser sin el acuerdo entre la vida íntima y la conducta vital. Con un lenguaje en que la evidencia resplandece, Goethe decía en una conversación a Eckermann: "La acción es fácil, penoso es el pensamiento, pero conformar la acción al pensamiento es lo más difícil del mundo". El Profesor Loyola ha vencido esa dificultad.

Afirma éste que no ha formado filósofos. "¿Cómo habría podido conseguirlo –se pregunta– si yo mismo no soy un filósofo? Pero creo ha-

ber contribuido a formar hombres capaces de pensar y de obrar bien"[5]. Cabe preguntar: ¿hasta dónde el Profesor Loyola no es un filósofo? "No he realizado obra filosófica —confiesa— en el sentido de crear una filosofía"[6]. Si se estudian sus escritos para extraer un cuerpo doctrinario original, es posible que tenga razón. Pero la magnitud de "las ideas doctrinarias originales" mide una sola de las dimensiones del filósofo, no todas.

Situémonos en la constelación de sus propias ideas. Sostiene que "la filosofía es la perseverante y esmerada búsqueda racional de la unidad"[7]. Como obviamente la filosofía la hacen los filósofos, éstos investigan "la unidad" mediante los recursos racionales del espíritu. El artista también pretende alcanzar la unidad, aunque no racionalmente, esto es, acude a otras fuentes creadoras del espíritu humano. Antes hemos visto de cómo el Profesor Loyola ha alcanzado esa unidad vital en la conformidad entre el pensamiento y la acción, tarea dificilísima según Goethe. Aquí se da una instancia no doctrinaria del filósofo. Aclaremos el punto.

El forjador de un sistema filosófico es filósofo más allá de toda duda, pero no todo filósofo necesita haber elaborado originalmente una ordenada creación especulativa. También se da la filosofía como estado de alma, como espiritualidad viviente. Emerge cuando la razón, animada por un sentimiento que se desprende de lo hondo del ser, concibe los momentos vitales dentro de la unidad de un destino. La existencia se transfigura entonces en conducta filosófica, que viene a doblar el pensamiento. Iluminada por la razón, los instantes se ordenan en horas que se ajustan a una secuencia filosófica. De un foco espiritual común brotan el pensamiento y la acción, en un monismo cuyo secreto reside en la unidad del origen. La filosofía es forma racionalizada de vida, es forma de la espiritualidad. Es filósofo la persona que la porta en su fuero íntimo y la manifiesta en la conducta exterior. Este estado de alma, la filosofía como "estado de alma", es característica del Profesor Loyola y hace de él un auténtico filósofo.

La filosofía como "estado de alma", fundamentada no en un principio, sino en el ser vital, aparece en el célebre retrato de Demonax, el filósofo griego en cuyo espíritu Epicteto dejó profunda huella. Al trazar la figura de este pensador del siglo II D.C., enmudece la mor-

[5] y [6] *Ob. cit.*, págs. 51 y 52, respectivamente.

[7] Ib., pág. 53.

dacidad satírica de Luciano de Samosata. ¡Qué distancia entre la irreverente biografía de Alejandro y el tono respetuoso y admirado que emplea en la del filósofo! La peligrosa pluma de Luciano deja de ser arma de guerra y se desarma ante la grandeza humana de Demonax. Cambia la pluma de águila por pluma de paloma cuando escribe sobre este filósofo sencillo y sólido espiritualmente, que conoció muy bien la filosofía, la enseñó, pero no dejó un cuerpo original de doctrinas filosóficas. La espiritualidad del hombre biografiado eleva su estilo a un nivel literario superior. "Nadie lo llamó a la filosofía —dice el incisivo Luciano—; vino desde su infancia por su propio impulso y una afición innata. Desde entonces despreció todos los bienes humanos y se entregó por entero a una vida libre e independiente. Llevaba una existencia recta, sin defectos ni reproches. La conducta bondadosa y el amor a la verdad eran ejemplo para aquellos que lo conocían personalmente o de oídas... No empleaba la ironía socrática, pero sus discursos estaban plenos de gracia ática. Sus interlocutores no podían quejarse de falta de generosidad ni de dureza en las reconvenciones. Se le dejaba con el corazón alegre, más calmado y puro, pleno de confianza en el porvenir. En sus admoniciones atacaba la falta, mas perdonaba al pecador. Seguía el ejemplo de los médicos, que curan las enfermedades sin enojarse con el enfermo... Tal era su manera de filosofar, suave, amistosa y mesurada".

Un aire semejante se respira en lo que don Pedro León Loyola ha dicho respecto del Profesor Loyola: "Mi vocación, desde niño, fue el estudio y, más tarde, la enseñanza, que no es sino el mismo estudio, pero con una mayor conciencia de responsabilidad y un anhelo más hondo de disciplina y reciedumbre intelectual. Hice bien en oír el llamado del destino. Así, mis actividades, por su propia naturaleza, hubieron de desarrollarse en el ambiente humano más reconfortante y, quizá, el más sano y elevado que exista: el de las aulas. Hoy, hecho casi todo mi camino, no puedo quejarme de la vida. Siempre fue generosa para mí. Sin que yo lo mereciera, me brindó a manos llenas lo mejor que ella puede dar: la amistad. Desde muy pequeño, hallé por doquier la simpatía y la bondad más puras. Tuve nobles compañeros y maestros no menos excelentes"[8].

[8] Pedro León Loyola. *Una oposición fundamental en el pensamiento moderno: causalidad y evolución*. Editorial Jurídica de Chile, Santiago, 1954, pág. 34.

La similitud entre ambos textos es sugestiva. La semejanza no proviene de la forma, sino que reside en el contenido: el mismo tipo humano trasuntan sus líneas. Es el filósofo como "estado de alma", como complexión anímica viviente, como espiritualidad que se afianza en una común actitud vital. Así es don Pedro León Loyola. Tal es el rostro espiritual de un maestro.